الموسوعة
الكاملة

رشيد الخيّون

الأَدْيانُ والمَذاهِبُ بالعِراقِ

ماضيها وحاضرها

الإحسائية الإمامية - كاكه يي- حه قه- مشيخة بارزان- الشَّبك

مكتبة الفكر الجديد





الجزء الثالث

رشيد الخيون

- باحث عراقي.
- دكتوراه في الفلسفة الإسلامية.
- باحث وعضو هيئة تحرير في مركز المسبار للدراسات والبحوث.
- مارس التدريس، وعمل في مجال التحرير.
- كاتب مقال أسبوعي منتظم في جريدة الشرق الأوسط حتى 2009، وكاتب متعاقد مع جريدة الاتحاد الإماراتية، وكاتب مقال أسبوعي في مجلة الأسبوعية العراقية ومجلات أُخر.

صدر له عدة مؤلفات منها:

- بعد إذن الفقيه.
- أثر السود في الحضارة الإسلامية.
- معتزلة البصرة وبغداد.
- مائة عام من الإسلام السياسي بالعراق.
- النزاع حول الدستور بين علماء الشيعة.
- جدل التنزيل: تاريخ القرآن ومسألة خلقه.
- إخوان الصفا المفترى عليهم إعجاب وعجب.



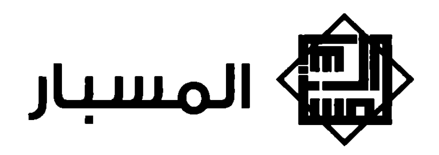
رشيد الخيُّون

الأَدْيانُ والمَذَاهِبُ بالعِراقِ
ماضيها وحاضرها

الجزء الثالث

الإِحسائية الإمامية - كاكه يي- حه قه- مشيخة برزان- الشَّبك

الموسوعة الكاملة





الكتاب: **الأدْيانُ والمَذَاهِبُ بالعِراقِ ماضيها وحاضرها (الجزء الثالث)**

المؤلف: رشيد الخيُّون

الناشر: **مركز المسبار للدراسات والبحوث.**

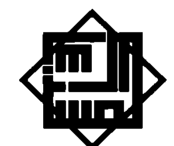
التصنيف: ديانات

الطبعة الأولى: فبراير (شباط) 2016.

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9948-13-517-3

رقم الموافقة على الطباعة: 89063

طبعت في مطابع المتحدة للطباعة والنشر United Printing & Publishing



مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre



عنوان المعرض

الكتاب متوافر لدى معرض مدارك للنشر والتوزيع

الرياض، حي المحمدية، طريق الإمام سعود بن عبد العزيز

ص.ب. 333577

دبي الإمارات العربية المتحدة

هاتف: 4774 380 4 971+ فاكس: 5977 380 4 971+

www.almesbar.net info@almesbar.net

مركز المسبار للدراسات والبحوث هو مركز مستقل متخصص في دراسة الحركات الإسلامية والظاهرة الثقافية عموما، ببعديها الفكري والاجتماعي السياسي، يولي المركز اهتماماً خاصاً بالحركات الإسلامية المعاصرة، فكراً وممارسة، رموزاً وأفكاراً، كما يهتم بدراسة الحركات ذات الطابع التاريخي متى ظل تأثيرها حاضرا في الواقع المعيش.

يضم مركز المسبار مجموعة مختارة من الباحثين المتخصصين في الحركات الإسلامية المعاصرة والتاريخية والظواهر الثقافية والإستراتيجية، ويتعاون المركز في هذا الاتجاه مع الباحثين والمراكز والمؤسسات المختلفة التي تتقاطع اهتماماتها مع اهتمامه، وهو ما يضمن تبادل الخبرات وتطوير المهارات الذي يتم عبر تنشيط الحوار بين المتخصصين وتدوير الأفكار بين مختلف الآراء والاتجاهات.

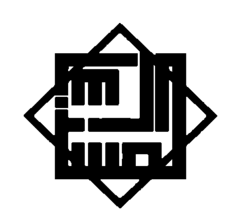

Al-Mesbar Center


www.almesbar.net


@almesbar_net


Almesbarcenter





الفصل الأول

الفصل الثاني



الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس



تقرير

التوزيع الدّيني للشّكان العراقيين

بغداد- مديرية الأمن العامة 1977

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفهارس






مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الأول

الإِحسائية أو الشَّيخية الإِمامية

المسبار



أُطلقت عليها، عدة أسماء: الشَّيخية، الكشفية، الإِحسائية، الأسكوئية، الإحقاقية، الرُّكنية، الكرمانية، أولاد عامر، والأَخيرة نسبة إلى قبيلة بني عامر بالبصرة. أما هم فلا يسمون أنفسهم إلا بالإمامية أو الجعفرية أو الاثني عشرية، إلا أحياناً يضطرون إلى مجاراة ما شاع عنهم مِن اسمي: الشَّيخية أو الإِحسائية، وما تقدم مِن أسماء فهي أتت مِن خصوم ومِن محايدين في الوقت نفسه، وكلاهما نسبة إلى الشَّيخ أحمد بن زين الإِحسائي (ت 1826)، فمِن ناحية هو الشَّيخ الأول عندهم ومن ناحية أخرى نسبته إلى منطقة الأَحساء شرق المملكة العربية السُّعودية. برزت هذه الجماعة في القرن التاسع عشر، ونمت سريعاً، ثم استمرت في حسينياتها ومراكزها الخاصة، حتى يومنا هذا، بعد أن تفرعت في الاعتقاد، وترد عن نفسها التُّهم التي كثرت ضد شيخها الإِحسائي.

ظهرت في ظروف الضنك الاجتماعي والفكري، يوم كانت تحكم المنطقة الدولتان الإيرانية الممثلة بالدَّولة القاجارية والتركية العثمانية، حركت برمزيتها الجدل في العقيدة الشَّيعية الإمامية. لكنها، في كل الأحوال لم تخرج عن السائد مِن عقائد الإمامية إلا بحدود. اعتبرها علماء الإمامية الآخرون في حينه تجاوزاً على مسلّمات المذهب. اقتربت الشَّيخية من الفلسفة والتصوف، حتى رماها خصومها بالابتعاد عن مسلمات الفكرِ الشيعي، ولا ينفى تأثرها بالخلاف بين الإخباريين (النصيين) والأُصوليين (المجتهدين).



ارتبطت الحركة الشَّيخية بالشَّيخ أحمد بن زين الإحسائي اسماً وفكراً، فخلاف علماء أو مراجع عصره، مِن الشِّيعة الإمامية، أسفرت مقالاته عن تشكيل جماعة قائمة بذاتهم يمثلون الإمامية الاثني عشرية، حسب ما يقولون ويرد في كتبهم، ولا يحرفون شيئاً فيها، إنما الخلافات جاءت لسوء فهم وظن تحول إلى خصومة وعداء.

أما أصول الشَّيخية ومسحتها الصوفية، فحسب مؤرخي الإمامية الآخرين، مِن الذين لا يكنون الود لهذه الجماعة، وهم على أغلب الحال مِن خصومها، فتعود إلى التَّصوف الشِّيعي الضَّارب بالقدم. قال المرجع اللبناني السَّيد محسن الأمين (ت 1952): إن الشَّيخية تسمى بالكشفية أيضاً «نسبة إلى الكشف والإلهام، الذي يدعيه هو (الشَّيخ الإحسائي)، ويدعيه له أتباعه. وهي طريقة ظهرت في تلك الأعصار، ومبناها على التعمق في ظواهر الشَّريعة، وادعاء الكشف، كما ادعاه جماعة من مشائخ الصوفية»[1].

كذلك عدَّ الباحث العراقي كامل مصطفى الشَّيبي (ت 2006) مقالة المتصوف الشيعي رضي الدين رجب البرسي (ت 1411ميلادية) أصلاً لمقالات الشَّيخية: «إن البرسي كان أستاذاً حقيقياً لأحمد الإحسائي وكاظم الرَّشتي ومن ثم البابيين والبهائيين. لأن استعانته بالعنصر الصُّوفي في بناء مدارس فكرية جديدة في التَّشيع كان الأسوة والقدوة للأولين على الظُّهور بالفكرة الكشفية، التي ينم اسمها عن

(1) الأمين، أعيان الشِّيعة 8 ص391.



أصلها. ولم يكن الشيعة ليجهلوا هذه الصلة بينهما»[1].

أخذ الشِّيبي هذا الرأي عن السيد حيدر الحسيني (ت 1849) المعاصر للشيخ الإِحسائي والسيد الرَّشتي، في كتابه «البارقة الحيدرية في نقض ما أبرمه الكشفية»، الذي جاء فيه: «إنما الأصل في مذهبهم هو ما ذهب إليه البرسي من أن الولي في مقامه في الخلق مقام الرب الأعلى، لا فرق بينه وبينهم»[2]. ويفصح الشَّيخ الإِحسائي بالعرفان الصوفي في عبارته الآتية: «من عرفك لا فرق بينك وبينهم إلا أنهم عبادك»[3].

لكن ما ينفي صوفية الإِحسائية عناوين كتب مرجعها الشَّيخ الأوحد الإِحسائي ضد التصوف، التي منها: «بيان أحوال أهل العرفان والصُّوفية وطرائقهم وطرق الرِّياضيات»، و«جواب المسائل التوبيلية»، وهو كتاب «كبير جداً متضمن لتطبيق الباطن مع الظاهر، وتحقيق القول بالإنسان الكبير والصغير، وبيان كثير من مراتب العرفان، والرد على الفرقة الصوفية الباطلة، وبيان الطريقة الحقة، والكشف عن العوالم الخمسة، وتفسير الحروف المقطعة في فواتح السور»[4].

وضعت جماعة الإِحسائية، أو الشَّيخية مثلما اصطلح عليها

(1) الشِّيبي، الصلة بين التصوف والتشيع 2 ص252.

(2) المصدر نفسه 2 ص253 الهامش.

(3) المصدر نفسه، عن الحسني، مخطوط «البارقة الحيدرية» عن شرح زيارة الجامعة للأحسائي.

(4) الأمين، أعيان الشِّيعة 8 ص402.



خصومها وشاعت التَّسمية، في موضع الدِّفاع عن النَّفس، وذلك بعد الاتهامات التي وجهت إليها، والتَّكفير الذي صدر مِن علماء وفقهاء شيعة إمامية ضدها، وهي لا تعتبر نفسها، بشكل مِن الأشكال، فرقة خارج الشِّيعة الإمامية أو الاثني عشرية، وقبل ذلك شيخها معروف بالشَّيخ الأوحد، وبهذا اللقب سميت حسينيات ومراكز رأينا واحدة منها بالكويت، واستضافنا أهلها، وجرى حديث طويل عن الطَّائفة، وتزودنا بالكتب التي أصدرت من أعلامها وأفكارهم. لكن كلُّ الحديث لم يخرج عن دائرة الدِّفاع والشُّعور بالمظلومية مِن قِبل علماء الشِّيعة، قبل غيرهم، وأشاروا بالأسماء إليهم من الماضين والمعاصرين، وكانوا قد عاملوهم كخارجين ليس على المذهب فحسب وإنما عن الإسلام كافة.

أجريت مقابلة طويلة، مع الشَّيخ حسين علي الحاج عبد الله المطوع، ولم أجد في حديثه ما يختلف عمَّا قرأته في كتبهم، غير أنه أضاف لي ملاحظة عن الاسم، بأنهم يرفضون التسمية بالشَّيخية ويقبلون التسمية بالإحسائية، إذا كان لابد مِن تمييزهم، وإلا هم الشِّيعة الإمامية، وتأكدت من معلومة عدم اهتمامهم بالسِّياسة أو الحزبية، بل يبعدون عنها ولا يرون العمل فيها من الدِّين بشيء، بعد أن قرأتها وسمعتاها في أحاديث شيوخهم، ومنهم الشَّيخ علي الموسوي (ت 2015)، المرجع الأعلى لشيخية البصرة ومَن يتبعهم، الذين يمثلون الطرف الآخر مِن الإحسائية، وهي المعروفة بالرِّكنية أو الكرمانية.



حاولت في نقاش طويل مع الشَّيخ المطوع، وهو يعتمر العمامة البيضاء، أن أجد ما عنده يميز الإحسائية عن الشِّيعة الإمامية فلم يهدني إلى شيئٍ، لا في الأُصول ولا في الفروع، وما يختص به المذهب من عبادات كالزيارات أو إحياء عاشوراء، وإن ما تحدث به الشَّيخ أحمد الإحسائي في مسألة المعاد الجسماني، ورأيه فيه، فهو قد ورد في كتب الشِّيعة القدماء، وما اختلف سوى اللَّفظ، لم يتلفظ الشَّيخ المطوع باسم الشَّيخ أحمد الإِحسائي عارياً مِن اللقب، إنما يحرص على تأكيد اللقب المتداول بينهم: «الشَّيخ الأوحد»، مصحوباً بعبارات التعظيم والتفخيم، وكذلك الحال عندما يتذكر السَّيد كاظم الرَّشتي، وهو الرَّجل الثَّاني في سلم علماء الطَّائفة.

ابتلي الشَّيخية بقضية البابية ثم البهائية من بعدها، على أن الباب محمد بن علي الشِّيرازي كان تلميذاً عند الرَّشتي، وهم ينفون ذلك نفياً قاطعاً، وإذا قبلوا به فيعتبرون أنفسهم غير مسؤولين عمَن يسلك مسلكاً آخر خارجهم، وهذا ما يردون به على مَن يتهمهم بأنهم أصل الديانة البهائية، وكذلك الحال إذا ورد اسم محمد خان الكرماني، مؤسس الرأي الرِّكني، يأتي النفي مِن قِبل شيخية الكويت أو الأحساء بأنه كان مِن تلامذة الشَّيخ الإِحسائي، بل تلمذته كانت على السيد كاظم الرَّشتي، ولم تدم طويلاً، وأنهم وضعوا كتباً في الرد على الكرماني، وأبرز شيوخهم هو الذي أفتى بإعدام الباب بتبريز. هذا وغيره سمعته من الشَّيخ حسين المطوع، الذي يمتلك من الحجج ما يذود به عن الشَّيخ الأوحد والإِحسائية على العموم. إلا أن الفرقتين:



الإحقاقية والتبريزية من جهة والركنية من جهة أخرى فكلاهما يعتبران الشَّيخ الأوحد أساس آرائهما وهو المرجع الأعلى مِن ناحية بناء الطائفة، إلا في العبادات العملية فهم لا يجيزون تقليد الميت[1].

الشَّيخ الأوحد

إنه الشَّيخ أحمد بن زين الدِّين بن إبراهيم بن صقر بن إبراهيم بن داغر الإحسائي، كانت أسرة آل داغر مِن أهل السُّنَّة، عندما كانوا يقطنون البادية، ثم تحولوا إلى قرية المطيرفي مِن الأحساء. تحول داغر إلى المذهب الشِّيعي الإمامي[2] بعد أن قطن تلك القرية. ولد الشَّيخ الأوحد العام (1166هـ 1752 ميلادية)، أي في ذروة الدعوة السَّلفية الوهابية بزعامة الشَّيخ محمد بن عبد الوهاب (ت 1206هـ/ 1791 ميلادية)، المنطلقة من إمارة الدِّرعية التابعة إلى الرِّياض حالياً. يروي الشَّيخ سيرته أنه بعد مرور عامين على ولادته هطل مطرٌ غزير، وتعرضت بلدته للسيول مِن أعالي الجبال، حتى انهارت المنازل، ولم يبق سوى المسجد، ودار عمته فاطمة.

قرأ القرآن وهو في الخامسة مِن عمره، وكان يميل إلى العُزلة عن بقية الصِّبيان، يومها حصلت ثورة ضد والي الأحساء العثماني، وحكمها آل عرير ثم ولده مِن بعده، فقتله أخوه. أثرت تلك الحادثة في نفس الشَّيخ الإحسائي، وكان كلما مرَّ بقبره يقول له: «أين ملكك، أين

---

(1) مقابلة مسجلة مع الشيخ حسين المطوع، في داره بالكويت، 18 مايو (أيار) 2008.

(2) الإحسائي، رسائل الحكمة، ص7 من المقدمة.



قوتك، أين شجاعتك، وكان في حياته أشجع أهل زمانه؟»[1].

على ما يبدو جعلته هذه الحادثة يميل إلى روح التَّصوف والزُّهد وعمق التَّدين أيضاً. فكان يبتعد عن أقرانه والنَّاس بقريته المطيرفي، وهم يجتمعون على الطُّبول والزُّمور والملاهي، منتبهاً لتعلم النَّحو، وهو من أساسيات التعلم الدِّيني وبداياته، وكذلك يستغل خلوته بقول الشِّعر، وله أشعار عديدة مبثوثة في مؤلفاته، يعلق بها على موقف أو قضية ما، أو ما يخص مديح الأئمة الاثني عشر. فذهب يتعلم النَّحو على يد قريب والدته، يُقيم بعيداً عن قريته، وأخذ يقرأ في كتاب «عوامل الجرجاني» خلسة عن والده، ولما علم والده بالأمر شجعه ودفعه للتعلم، فقرأ «الآجرومية».

ربط نبوغه الدِّيني وعرفانه بالمنامات التي حصلت له مع الأئمة المعصومين، حسب ما جاء في سيرته وبقلمه، تبشره بالعلم الغزير والمنزلة الدِّينية في المذهب، وذَكر أنه رأى المهدي الغائب المنتظر (على أنه غاب العام 260هـ)، وبقية الأئمة وتحدث معهم في المنام، وأخذ منهم العلم والنّصح[2]. هاجر إلى العراق، بعد أن بلغ العشرين من عمره، للدراسة في حوزة النَّجف الدِّينية، فحضر لدى كبار أساتذتها الفقهاء، كمحمد مهدي الطَّباطبائي (ت 1797)، وجعفر خضر (ت 1812) المعروف وأسرته بكاشف الغطاء، وحصل على إجازات في الفقه

---

(1) الإحسائي، شرح الزِّيارة الجامعة 1 ص8.

(2) انظر: المصدر نفسه 1 ص8-13.



منهما، لكن انتشار الطّاعون بنواحي العراق، ومنها النّجف، جعله يقطع دراسته ويعود إلى بلاده الأحساء، وهناك أخذ صيته بالانتشار كعالم دين ومرجع. بعدها عاد إلى العراق ثانية (العام 1212هـ)، واستقر بنواحي البصرة قرابة أربعة أعوام، اشتهر بها كعالم دين.

عزم حينها على زيارة ضريح الإمام علي بن موسى الرِّضا، وهذه المرة الأولى التي يزور فيها إيران، مرَّ خلال رحلته بمدينة يزد الإيرانية، فأكرمه علماؤها أيما كرم، وبعد إتمام زيارة الضَّريح الرَّضوي طلبه ملك إيران فتح علي القاجاري (ت 1834)، فذهب إلى طهران ثم عاد إلى يزد، بعد أن صارت مستقراً له، لِما وجده مِن ترحاب واهتمام بشخصه. خلال هذه الفترة ذاع صيته داخل إيران، وصار مرحباً به مِن قِبل الشَّاه نفسه وحُكام المدن، ومشايخ المذهب في كلِّ مكان يمرُّ به، ولما عزم على زيارة العتبات المقدسة بكربلاء والنَّجف والكاظمية وسامراء، ومرَّ بمدينة كرمنشاه، استقبله حاكمها الشاهزارة محمد علي ميرزا إلى خارج المدينة مع العلماء. عاد، بعد إتمام زيارة العراق، إلى كرمنشاه وأقام بها نحو ثلاثة أعوام[1]، ثم ذهب حاجاً إلى مكة عبر الشَّام، وعاد إلى كرمنشاه مروراً بأصفهان ويزد وقزوين من أرض إيران.

حسب، الرواية الإحسائية، أن سبب إطلاق العداء ضد الشَّيخ الأوحد هو الحسد لما كان يلاقيه مِن حظوة عند الخواص والعوام،

---

(1) انظر: المصدر نفسه 1،ص17.



فأينما يحلُ يلاقي التَّبجيل والتَّكريم، وتحتشد الجموع لاستقباله، حتى إلى خارج المدن والقصبات. فكان أبرز الحاسدين له عالم قزوين، وأحد الأغنياء في الوقت نفسه، الشَّيخ محمد تقي البرغاني (قُتل 1847)، وكان يتوقع منه زيارة، وأن ينزل في ضيافته عند مروره بقزوين، بينما الشَّيخ زار عالماً آخر، وهو الآخوند الملا عبد الوهاب أولاً وكان فقير الحال، ففضل الإقامة عنده[1]، ولم يرد على دعوة البرغاني «فأجج الحسد في صدره ضد الشَّيخ الإحسائي، فاعتزل الشَّيخ وأطلق لسانه فيه»[2]. مِن المفاجأة بمكان أن يكون الشَّيخ البرغاني عماً لأبرز مؤيدة وداعية للبابية، وهذا ما فصلناه في الفصل الخامس من الجزء الأول.

سعى العلماء إلى جمع الشَّيخين، الإحسائي والبرغاني، لإصلاح ذات البين بينهما، فوجد الشَّيخ البرغاني الفرصة سانحة أمامه لنقاش أفكار الشَّيخ في المعاد الجسماني وإعلان تكفيره، على أنه مذهب فلسفي، قائلاً: «مذهبكم في المعاد هو مذهب الملا صدرا»[3] الشِّيرازي، ومعلوم أن الفلسفة غير مقبولة لدى أغلب علماء الدِّين، فنفى الشَّيخ الأوحد ذلك وأوضح مذهبه في المعاد، فرد البرغاني بالقول: إنه كفر «ومِن هنا ظهر الخلاف والشِّقاق»[4].

---

(1) مقابلة مسجلة مع الشيخ حسين المطوع، في داره بالكويت، 18 مايو (أيار) 2008.

(2) الإحسائي، شرح الزِّيارة الجامعة 1 ص18.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.



قيل لم يهتم الشَّيخ الأوحد بما حصل، وأكمل رحلته إلى كرمنشاه، واستقر هناك لعام كامل، ومِن هناك عزم على التحرك إلى العِراق للاستقرار بكربلاء، حيث مرقد الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب، المقتول 61هـ على أرضها، إلا أن تكفير البرغاني ظل يلاحقه، وينتشر ضده، ويومها كتب جماعة البرغاني، أو الموافقون معه على العداء للشَّيخ، إلى علماء العراق طالبين تأييد تكفيره، فأجابوهم إلى ذلك، ونشبت الفتنة ضده بكربلاء، وأشاعوا عليه الغلو، ومعلوم أن الغلاة مكفرون عند الشِّيعة الإمامية وذكروا أنه كان يقول: «إن الذي خلق السَّموات والأرض علي بن أبي طالب! وحكموا بنجاسة الأرض التي يطأها»[1].

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل رُفع إلى حكومة ولاية بغداد، وكان الوالي الشَّهير داود باشا (ت 1851)، أول الولاة المماليك على العِراق، وعرضت عليه صفحات مِن كتاب الإِحسائي «شرح الزِّيارة الجامعة»، على أن فيها قدحاً بالخلفاء الرَّاشدين، ودسوا في الكتاب ورقة مزورة مكتوب فيها: «إن علياً هو الخالق والرَّازق والمحيي والمميت»[2]، ومعلوم أنِ الكتاب كان مخطوطاً ومن السَّهل تزويره، أو حذف صفحة وإدخال أخرى.

هناك مَن جعل الخلاف مع الشَّيخ الأوحد في ما كان بين

---

(1) المصدر نفسه 1 ص 19.

(2) المصدر نفسه. يرد الإِحسائية أو الشَّيخية هذا الادعاء بقول أحد مراجعهم الكبار بأن النَّبي وآله «ليس لهم شراكة مع الخالق، ولا وكالة، ولا مفوضون أو مستقلون في تلك الأفعال» (الحائري، عقيدة الشِّيعة، ص9- 10).



الأُصوليين والإخباريين: «إنه لما استقر المقام بالشَّيخ الإِحسائي في كربلاء بالعراق وقويت شوكته وازدحم عليه طلاب العِلم للاستزادة مِن معارفه والحضور في دروسه وأبحاثه التجديدية تحفز الأُصوليون مِن الفقهاء بالوقوف جبهة واحدة معارضة لحركة التَّجديد هذه معتمدين في ذلك على ما كتبه الشَّيخ الإِحسائي مِن عبارات فلسفية يشرح فيها غوامض المسائل المطروحة لجدل والتساؤل، مثلاً كيفية المعاد، ومعجزة المعراج إلى غير لك، مما أغفله الحكماء والعلماء، وهي المسائل نفسها التي هوجم عليها الإِحسائي عند إقامته في إيران مِن قبل، وإنما أعاد الأُصوليون صياغتها في التَّنكيل به»[1].

حمل صاحب النَّص القضية أكثر مما تحتمل، فأحالها إلى الفلسفة والخلاف الإخباري الأُصولي، بينما الشَّيخ الأوحد، حسب المصادر الإِحسائية، أنه كان أُصولياً لا إخبارياً [2]. أما مِن ناحية الفلسفة فلم يأت في أمر المعاد بشيء جديد فهذا موجود في كتب الشِّيعة الآخرين. كاتب آخر أحالها إلى سبب قومي، على أن الإِحسائي كان عربياً، وأن البرغاني الفارسي أو الإيراني انطلق في عدائه مِن هذا المنطلق، و الإيرانيون «في الغالب ينظرون إلى العرب نظرة ازدراء»[3].

اعتبر صاحب هذا الرأي أيضاً الشَّيخ الأوحد مِن المدرسة

---

(1) عيدان، شؤم الفلسفة، ص173 عن محمد كاظم الطَّريحي، مدينة النَّجفالأشف مدينة العلم والعمران، ص 141.

(2) الإحسائي، رسائل الحكمة، مقدمة التحقيق، ص11.

(3) الطَّالقاني، الشَّيخية، ص95.



الإخبارية بل ومتطرف في إخباريته «شخصية إخباريَّة متطرفة»[1]، وفي هذا نعود إلى المصادر الإحسائية المعتبرة في ردِّ الإخبارية عن الشَّيخ قائلاً: كان «عالماً أُصولياً طريقته طريقة أهل الاجتهاد والتَّقليد في الاستنباط، ويرى الأدلة الأربعة: الكتاب والسُّنة والاجماع ودليل العقل»[2]. فالشَّيخية على العموم يأخذون بمنهج الأُصولية لا الإخبارية، فمنهجهم: «لا منهج سوى منهج الأُصولية»[3].

على أية حال، إن «التَّكفير الذي صدر في قزوين كان مِن ابتداع شخص الملا محمد تقي البرغاني»[4]، فلا يحتمل تصوراً آخر، أما أن يكون العداء أتى مِن مجتهدين، وبسبب خلافات فكرية «كلام غير موزون وبعيد عن الحقيقة»[5]. فهذا نجل الملا البرغاني نفسه، الشَّيخ جعفر، كان غير راضٍ عن موقف والده مِن الشَّيخ الإحسائي، وقيل «عاش في ما بعد إلى جانب الشَّيخية في كرمان بمنتهى المودة والانسجام»[6].

أما الشَّيخ البرغاني فقد واجه «مصيراً عجيباً، بحيث قُتل في الواقعة التي حصلت حول قرَّة العين، وهي المرأة الشَّابة، التي أصبحت

(1) المصدر نفسه، ص15.

(2) الحائري، عقيدة الشّيعة، ص59.

(3) المصدر نفسه، ص47.

(4) كوربان، نظرة فيلسوف في سيرة الشَّيخ الإحسائي، ص82.

(5) المصدر نفسه، ص81.

(6) المصدر نفسه، ص83.



بطلة فرقة البابية»[1]. كان ذلك في منتصف القرن التاسع عشر، أي بعد وفاة الشَّيخ الإِحسائي بنحو ثلاثة عقود. فقد قُتل البرغاني السَّنة (1847)، وقُتلت رزين تاج بنت ملا صالح القزويني المشهورة بقرّة العين، بعده بخمس سنوات (1852).

بعد وصول العداء إلى مداه لم يبق أمام الشَّيخ الأوحد غير ترك العراق، فتوجه مع أسرته إلى الحجاز، وتوفي خلال السَّفر قريباً مِن المدينة، ببلدة تُسمى المهدية، وذلك السَّنة (1241هـ/ 1826 ميلادية)، وقيل دُفن في تربة البقيع. ترك عشرات المصنفات، أبرزها «شرح الزِّيارة الجامعة الكبيرة» فتصنيفها منسوب إلى الإمام علي الهادي (ت 254هـ)، يختص موضوعها بآداب زيارة أضرحة أجداده وآبائه مِن الأئمة، تستشف من شرح الشَّيخ لنص الزِّيارة الرُّوح الصّوفية العالية، وما يشوبها مِن غموض وتلاعب بالألفاظ، نُشر الشَّرح في أربعة مجلدات، من الحجم الكبير، بينما أصل الزِّيارة لو جمعت كاملةً لا تخرج أكثر مِن كراس صغير، فقد شرح الشَّيخ كل جملة بعشرات الصفحات. كذلك له كتاب «رسائل الحِكمة»، وشرح بعض كتب الملا صدرا الشيرازي (ت 1640)[2]، ومثلما تقدم بسبب شرحه لكتب الملا صدرا، وغوامض الكلام الذي تحويه مؤلفاته اعتبر الشَّيخ الإِحسائي فيلسوفاً.

---

(1) المصدر نفسه، ص84.

(2) انظر: الإِحسائي، شرح الزِّيارة الجامعة 1 ص7-20. إضافة إلى ما كتبه الشَّيخ في سيرته التي أكملها عبد الرِّضا بن أبي القاسم بن زين العابدين ونشرها ضمن مقدمة كتاب الشرح في 29 شعبان 1398هـ 1978 ميلادية.



مع ذلك لعلماء النَّجف الكبار رأي إيجابي مِن الشَّيخ الأوحد، فلما سُئل الشَّيخ حسن كاشف الغطاء (ت 1846) نجل الشَّيخ جعفر الكبير، وأحد علماء الشيعة الكبار وأستاذ صاحب المكاسب مرتضى الأنصاري (ت 1865)، عن منكري المعاد الجسماني، وهم الشَّيخية، فأجاب: «إن منكره كافر يحكم عليه بالارتداد»[1]. إلا أن رأي الشَّيخ حسن بتلميذ والده الشَّيخ الإِحسائي كان الآتي:

«إني أدركت الشَّيخ المرقوم، وكان تقياً ورعاً مواظباً على الطَّاعات، ورأيت جماعة من العلماء الفحول يقتدون به بالنَّجف، ولما انتقل إلى دار القرار نُسبت إليه بعض المزخرفات، وبعض الاعتقادات الفاسدة في بعض رسائله. فلا يصح ثلبه وانتقاصه إلا بعد القطع بصدور ما ينافي الدِّين منه، وإذا وهم ذلك من بعض رسائله فإن قطع بأنها له، وأنها ليست مما ينسب إليه لغرض دنيوي، فإن أمكن حملها على معنى يطابق الشَّرع يلزم ذلك عملاً بقوله (ص): احمل أخاك المؤمن على أحسنه، وإن لم يمكن الحمل ولم يمكن إجراء الشبهة في حقه عمل القاطع فيما بينه وبين ربه بما يقطع به لا عن عناد وعصبية، إذا توقف على معرفة ما هو عليه أثر شرعي يلزم العمل به، وإلا فقد رفع الله عنكم أشياء فلا تتكلفوها»[2].

فتقديراً لمكانة الشَّيخ الإِحسائي طلب الشَّيخ حسن كاشف

---

(1) كاشف الغطاء، العبقات العنبرية في الطبقات الجعفرية، ص296.

(2) المصدر نفسه، ص298.



الغطاء تأويل مقالاته بما لا يُخالف الشرع. قال ذلك ليمنع مَن يحاول تكفير الشَّيخ المذكور. كما أثنى أكثر من عالم دين، من غير الشَّيخية، على الشَّيخ الإِحسائي، فمن غير ما ذكر آنفاً قال الشَّيخ محمد باقر الخوانساري (ت 1895) في «روضات الجنات»: «لم يعهد في هذه الأواخر مثله في المعرفة والعلم والفهم، والمكرمة والجزم، وجودة السليقة وحسن الطريقة، وصفاء الحقيقة وكثرة المعنوية، والعلم بالعربية، والأخلاق السنية والشِّيم المرضية، والحكم العلمية والعملية»[1].

هناك مَن حاول إيجاد تشابه أو تلاق، مع فارق تسعة قرون، بين ابن زين الدِّين وابن رُشد (ت 595هـ)، على أن ابن رُشد اعتمد في فكره الفلسفي على أرسطو، وأن ابن زين الدِّين اعتمد في فكره على الملا صدرا الشِّيرازي، وأن الاثنين تقدما بشرح أعمال الفيلسوفين، والأربعة: أرسطو وابن رشد والملا صدرا وابن زين الدِّين جهدوا في التَّقريب بين الشَّريعة والفلسفة، وأن الاثنين قد شُنع عليهما وحوربا في أفكارهما[2].

يزيد الذي ذهب إلى وجود التلاقي بين ابن رشد وابن زين الدِّين قائلاً: «إذا كان ابن رشد قد اعتمد على المنهج الأرسطي شارحاً ومفسراً، فإن ابن زين الدِّين قد ابتكر منهجاً فلسفياً خاصاً به في علم الحكمة، لم يسبقه إليه الفلاسفة المتقدمون»[3]. ويضيف بعد القول: إن

---

(1) الأمين، أعيان الشيعة 8 ص399.

(2) انظر: الشّيخ، فيلسوفان ثائران، ص9-11.

(3) المصدر نفسه، ص 12.



شهرتهما قامت على عطائهما الفلسفي، فالبنسبة للأحسائي: «اشتهر بتضلعه في الحكمة الإلهية»، ناقلاً ذلك عن كتاب «فلاسفة الشِّيعة»، الذي لم أجد فيه، بعد مطالعته، ما يخص الإِحسائي إلا الكلام بأنه فيلسوف مِن دون توضيح لمقومات فلسفته أو عناصرها.

إن قَرن الشَّيخ الأوحد بالفلاسفة، وفي مقدمتهم الملا صدرا الشِّيرازي، وعن تأثره به واتخاذ أفكاره، بل واعتباره فيلسوفاً، بما يومئ إلى أنه تلميذ للملا صدرا، مثلما ابن رشد مع أرسطو، ليس بالجديد، إنما قد سبق إلى ذلك كلُّ مَن اتهم الشَّيخ واعتبرها مثلبة عليه، ثم قالها المؤرخ العراقي جواد علي (ت 1987)، في مقال نشرته مجلة «الرِّسالة» المصرية، جاء فيه: «أثرت آراؤه هذه على الأخص في الهند وإيران والأفغان، فأوجدت بعض المذاهب الإسلامية التي لم تلبث أن أصبحت مذاهب دينية ذات مناهج مستقلة مثل مذهب (الشَّيخية) المنسوب إلى الشَّيخ أحمد بن زين الدين الإِحسائي. تأثر الشَّيخ أحمد الإِحسائي بآراء الملا صدرا كثيراً فشرح بعض كتبه مثل كتاب (الحكمة العرشية) وكتاب (المشاعر) وهو عيال على الملا صدرا على الأخص في موضوع ما وراء الطبيعة»[1].

ليس لنا تعليق على ما تقدم بقدر ما أتينا به لتأكيد المبالغات التي أحاطت بالشَّيخ؛ ليصبح الفقيه الفيلسوف، وإذا كنا موضوعيين

---

(1) انظر: جواد علي، الفلسفة الإسلامية المتأخرة، مجلة الرِّسالة، العدد (633) المؤرخ في 21 أغسطس (آب) 1945..



فعلينا الاعتراف بفلسفة للشيخ لكن بحدود جماعة ضيقة جداً، وبذلك لا يكون معادلاً لابن رُشد، الذي خرج تأثيره مِن الإسلام إلى غيره، فما الذي تركه الشَّيخ الإِحسائي مِن أثر خارج حدود طائفته، في ما يخص الفلسفة كعلم، ونقصد طائفته الإِحسائية لا الشِّيعة ككلٍّ، وهل تعني المبالغات بالغيبيات وما يتعلق بشخوص الأئمة فلسفةً؟ إذا كان ذلك كذلك فهو تراث شيعي لا يقتصر على جهود الشَّيخ نفسه، إنما ورد في الكتب الأربعة، السابقة الذكر، ومَن يطلع على كتاب «بحار الأنوار» لمحمد تقي المجلسي (ت 1699 ميلادية) سيجد الكثير منها.

تبقى الإشارة إلى أن مراجع كبار في الشَّيخية قد نفوا موافقة الشَّيخ الأوحد مع الملا صدرا الشِّيرازي؛ فهذا السَّيد عبد الله الموسوي، مرجع الشَّيخية الكرمانية بالبصرة، فحسب ما جاء في رده على المؤرخ جواد علي (ت 1987): أن الملا صدرا «يقول بوحدة الوجود، كمحيي الدِّين بن عربي، والشَّيخ أحمد عقيدته التوحيد الخالص، وقد رَّد على الملا صدرا في شرح كتابيه: العرشية والمشاعر لا أيده، والشَّرحان مطبوعان»[1].

لقد ظهرت فكرة التَّوفيق بين الشَّريعة والفلسفة واضحة، قبل ابن رُشد بأكثر من قرنين، في رسائل إخوان الصَّفا وخلان الوفا (القرن الرَّابع الهجري/ العاشر الميلادي)، وما يخص ابن رُشد يكفي الاطلاع

(1) انظر: بيان حقيقة وإيضاح شبهة، الشَّيخ عبد الله بن علي الموسوي، مجلة الرِّسالة، العدد (643) المؤرخ في 29 أكتوبر (تشرين الأول) 1945 ص1178.



على كتابه «فصل المقال وتقرير ما بين الشَّريعة والحِكمة مِن اتصال» أن نفهم وبوضوح سعيه الحثيث في محاولة التَّوفيق بين الفلسفة، وهي الحِكمة، والشَّريعة، وذلك بداية مِن الصفحة الأولى وحتى الأخيرة، فكان كله مكرس لهذه الغاية، ناهيك عن أعماله الأُخر[1].

كذلك لو أطلعنا على «رسائل إخوان الصَّفا» نجد محاولاتهم في التَّوفيق بين الفلسفة والشَّريعة صارخة فيها، وفي الغالب مِن الرَّسائل مجدوا الحكماء وهم الفلاسفة أيما تمجيد أسوة بتمجيد علماء الدِّين، بل عدوهم في مصاف الأنبياء[2].

نقرأ عند الأقدمين كشفهم لتلك المحاولة في رسائل الإخوان: «فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله، وذلك أنهم قالوا: إن الشَّريعة قد دُنست بالجهالات، واختلطت بالضَّلالات، ولا سبيل إلى غسلها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية الحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية»[3]. فما كتبه الشَّيخ الإحسائي بمؤثرات فلسفية نجد مماثلات له في الرَّسائل المذكورة؛ عن حُجب

(1) انظر: ابن رُشد، فصل المقال، تحقيق: جورج فضلو الحوراني، أبريل (نيسان) 1959.

(2) نقرأ النَّص التَّالي في إحدى الرسائل مثلاً: «إنما استشهدنا على هذا الرأي بأقاويل الفلاسفة ووصاياهم، وأفعال الأنبياء وسُنن شرائعهم، لأن في النَّاموس أقواماً متفلسفين لا يعرفون مِن الفلسفة إلا اسمها، وأقواماً مِن الشَّرعيين لا يعرفون مِن أسرار الشَّريعة إلاّ رسومها، ويتصدرون ويتكلمون فيها بما لا يحسنون، ويتناظرون فيها في ما لا يدرون، فيناقضون تارةً الفلسفة بالشَّريعة، وتارة الشَّريعة بالفلسفة، فيقعون في الحَيرة والشُّكوك، فيضلّون ويُضلّون»(إخوان الصَّفا، الرَّسائل، الرِّسالة الثَّالثة مِن العلوم النَّاموسية والشَّرعية في بيان اعتقاد إخوان الصَّفا ومذهب الرَّبانيين، الرِّسالة (43) مِن مجموع الرَّسائل 4 ص36).

(3) التَّوحيدي، الإمتاع والمؤانسة 2 ص3-4.



روحية ونفسانية وطبيعية وهولانية، مثلاً:

الحُجب الرُّوحيَّة: مبادئ صور المعاني العقلية غير تامة التَّخطيط.

الحُجب النَّفسانية: صور المعاني العقلية بتمام تخطيطها.

الحُجب الطَّبيعية: مراكب الصُّور النَّفسانية الذائبة.

الحُجب الهولانية: أوعية الحُجب الطَّبيعية. الحُجب المثَّالية: المقادير التي تدركها الأبصار، وترى المرايا.

الحُجب الجسمانية: الأجسام العلوية والسفلية الجمادية والنَّامية والحيوانية.

الحُجب العرضية: كالأوان والحركات والأضغاث والنِّسب[1].

عندما يجري هذا الكلام وغيره، المشوب بالغموض والمنثور في كتب الفلاسفة والمتكلمين كثيراً، على لسان فقيه أو مرجع ديني مِن الجائز جداً أن يُشار إليه بالمخالفة، وحتى الهرطقة، مع أن الرَّجل كان لديه ما يقوله، لكنّ لا يصل إلى ما يمكن تسميته بالفلسفة، أو ما لا يقله المتقدمون، إنما كان عبارة عن منقولات.

(1) انظر: الإِحسائي، رسائل الحكمة، ص27.



كذلك مِن الملاحظ نجد أن الغالب مِن شيوخ الإِحسائية الأولين والمتأخرين والمعاصرين يطنبون في مقدمات كتبهم بمقالات كلامية ضمن شروحهم للأُصول؛ وكأنهم يقدمون أنفسهم في هذا العصر فرقة كلامية كالمعتزلة والأشاعرة وغيرهما، على خِلاف بقية علماء الشِّيعة الإماميَّة الذين يباشرون رسائلهم الفقهية بالفروع مِن العبادات ثم المعاملات بلا أي إشارة إلى الأُصول التي لا يجوز التَّقليد بها[1].

أما الرَّسائل الفقهية الإِحسائية، وهي لا تختلف في الفروع، من العبادات والمعاملات، عن بقية رسائل الشِّيعة إلا بالمقدمات المسهبة في الأُصول، مِن التوحيد مع شرح الصفات الذاتية والفعلية والعدل وقضية القدر إلى غير ذلك، مما يُنسيك أنك أمام كتاب فقهي، وهنا نعني كتبهم الفقهية وليست العقائدية[2].

خلاصة القول: إن ما اختلف فيه النَّاس حول الشَّيخ أحمد زين الدِّين الإِحسائي، ومِن مصدر شيخي[3]:

- مَن غلا في منزلته حتى جعله معصوماً لا يخطئ.
- مَن كفره لتجاوزه أو مغالاته، بزعمه، في رتب المعصومين الأربعة

---

(1) انظر على سبيل المثال لا الحصر: الخميني، تحرير الوسيلة، طهران: مكتبة اعتماد 1983 والسبزواري، منهاج الصَّالحين، بيروت: دار الكتاب الإسلامي 1992 والسيستاني، منهاج الصَّالحين، الكويت: مؤسسة معري في 1416هـ.

(2) انظر: الرُّشتي، أسرار العبادات، الكويت: جامع الإمام الصَّادق 1999 والإِحقاقي، أحكام الشَّريعة، الكويت: جامع الإمام الصَّادق 2001.

(3) الأسكوئي، إحقاق الحق، ص32.



عشر: النَّبي وفاطمة والاثنا عشر بداية بعليٍّ بن أبي طالب وانتهاءً بالمهدي المنتظر.

- قوم نسبوا إليه عقائد المنتسبين إليه (كالكرماني مثلاً وقوله بالركن الرَّابع).
- قوم نسبوا مؤلفاته إلى الهجر والخُرافة، وتلفيق الألفاظ جزافاً من غير معانٍ.

العقائد والمقالات

بعد ضجة التَّكفير واستمرارها، عبر زمن طويل، تحتم وجود جماعة شيعية مستقلة؛ تحت اسم «الإِحسائية» أو «الشَّيخية» وهو المشهور عند الآخرين، بينما يعتبرون أنفسهم شيعةٍ إمامية أو اثني عشرية، لا يختلفون عن الإمامية بشيء، مِن ناحية الأُصول والفروع، أو العبادات والمعاملات، وما موجود عند بعض علمائهم من اختلاف فهو لا يتعدى الاختلاف بين مرجع إمامي وآخر.

بلا شك، لم يكن في حساب الشَّيخ الأوحد، حسب ما ورد في سيرته بقلمه، أنه سيصبح رئيس فرقة أو مدرسة أو مذهب يميزه عن الإمامية، إنما كان يطمح بالتَّمسك التَّام بالتَّعاليم الشَّاملة التي نُقلت، أو نُسبت، إلى الأئمة الاثني عشر، وإحياء علومهم وبعثها مِن جديد، لكنَّ ذلك لا يضطره أن يكون إخبارياً، أي يرى في كلِّ الأحاديث والأخبار التي وردت في الكتب الأربعة: «الكافي» و«مَن لا يحضره الفقيه»



و«الاستبصار» و«الاعتبار»، مثلما تقدم الحديث عن «الإخباريين والأصوليين» في الجزء الثَّاني مِن الكتاب. لهذا يرى البعض أن يُطلق اسم «المدرسة التَّكاملية» بدلاً عن الإِحسائية أو الشَّيخية، إذا كان لابد مِن تمييزها[1].

يقصد بالتَّكاملية «التَّمسك بأُصول العقائد والشَّرائع مِن الرِّعاية التَّامة للآفاق الرُّوحية والمعنوية المنسجمة مع الشَّريعة والمشروطة بالاعتقاد بالمذهب الإمامي؛ الذي يُراد هنا التَّشيع الكامل، الذي لا يعني اصطلاحاً إلا تصديق المعنى اللُّغوي لكلمة الشِّيعة، والذي يُقصد به في الواقع المؤمنون بالأئمة الأطهار والواقفون على أسرارهم»[2].

بالفعل عند قراءة تراث الشَّيخية، أو جزء منه، تجد هذا الاندماج الكامل والعميق مع سير وشخصيات الأئمة؛ فهم بأمر الله يفعلون كلَّ شيء، وهم خُلقوا قبل الكون مِن النَّور، بما لم يحظ به البشر كافة، بداية مِن آدم مروراً بالأنبياء جميعاً، ما عدا النبي محمد فهو وعلي مِن ذلك النُّور، مثلما سيأتي الحديث.

ما لا يعتبره الإِحسائية أو الشَّيخية غلواً في الأئمة حسبه الشِّيعة الإمامية الآخرون هكذا؛ صار إحدى التهم التي وجهت إليهم، بما يصل عندهم إلى تأليه المعصومين. لكنْ قد يُعطى خصوم الإِحسائية المبرر إلى نعتهم بالغلو، فمَن يقرأ كتاب «العصمة» للشَّيخ الإِحسائي،

---

(1) كوربان، نظرة فيلسوف في سيرة الشَّيخ الإِحسائي، ص36.

(2) المصدر نفسه، ص37.



والذي صنفه بطلب مِن الشاه القاجاري، يجد فيه ما يفهم على أنه غلو، والكلام للشيخ الإِحسائي في التكليف الشاهنشاهي: «إن حامي حوزة المسلمين وناصر الدِّين ومُعز المؤمنين، العضد اليمنى للسلطة البهية، والرُّكن الأقوى للدَّولة السَّنية، حليف السَّعادة وجليل الإفادة ورافد الوفادة، كعبة الحرم وحرم الشِّيم، والمولى المحترم، الشَّاه بن الشَّاه محمد علي ميرزا الشَّاه زادة (...) قد أمر مُحبه وداعيه أن يكتب شيئاً في بيان العِصمة وثبوتها لأهلها عليهم السَّلام، ونفي ما ينافي ذلك، وما يرد عليه...»[1].

كذلك نقرأ لدى الرَّجل الثَّاني في جماعة الإِحسائية، بعد الشَّيخ الأوحد، السَّيد كاظم الرَّشتي ما قد يُعذر الآخرون مِن اعتباره غلواً بالأئمة والنَّبي وفاطمة، جاء نصاً: «لزوم كون الأنبياء بالعدد المعلوم، ولزوم سبق الأربعة عشر في الخلق الأول وتأخرهم في عالم الصُّعود، ولزوم ظهور الأنبياء قبلهم...»[2].

فهم، قد سبقوا الخَلق كافة بما فيهم آدم، حسب القصة التي وردت في الكتب المقدسة وبينها القرآن، لكن مِن حكمة اللَّه أن تأخر ظهورهم بما هم عليه مِن أجسام، وأن الخلق كافة مجرد انعكاس لوجودهم فلولا هم ما كان هذا الكون. قال الرَّشتي في ذلك: «ما عداهم أشعة عكوسات أنوارهم، وإشراقات ظهورات آثارهم، والشّعاع والأثر

---

(1) الإِحسائي، كتاب العِصمة، ص29-30.

(2) الرَّشتي، أسرار العبادات، ص20.



يدلان على المنير والمؤثر بالإن، كما يدل المنير عليهما اللَّم»[1]. وقوله: «إن آل محمد صلى الله عليهم لما خضعوا لله بسر حقيقتهم، وحقيقة ذاتهم وهويتهم ألبسهم الله تعالى لباس عظمته وكبريائه وغشاهم بنوره وعزته، وأقامهم في جميع العوالم مقام نفسه وعزَّ قدسه، فكان حُكم الله حكمهم»[2].

لم تشذ مصنفات الشَّيخية عن بقية مصنفات الشيعة الإمامية في الحديث عن الأئمة الاثني عشر بهذا الأسلوب المغالي؛ وعلى وجه الخصوص كتاب «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار»، لمحمد باقر المجلسي، وكان مِن أبرز علماء الفترة الصَّفوية ومروجي المذهب الشيعي الإمامي بإيران خلالها، ولأهمية هذا العالم الديني قيل اهتز العرش الصَّفوي فـ«عندما ودع الإمام محمد باقر دار الفناء انفصلت ولاية قندهار، وتصدعت المملكة حتى جاء الأفغان إلى أصفهان وقتلوا السُّلطان»[3].

كذلك نقرأ في كتاب «الهداية» للحسين بن حمدان الخصيبي (ت 334هـ) غلواً وتطرفاً في أوصاف الأئمة الاثني عشر، والخصيبي مِن الرِّجال الأوائل المعتمدين عند العلويين أو النّصيريين[4]. لم تبق هذه المبالغة مختصة بالأئمة المعصومين، وإنما أخذت تُطلق على علماء

(1) المصدر نفسه، ص17.

(2) المصدر نفسه.

(3) التّنكابني، قصص العلماء، ص221.

(4) انظر: كتابنا العلويَّة النّصيرية بسورية السياسة تختطف الطائفة، ص39 وما بعدها.



المذهب أيضاً، وبما يتعلق بالأئمة أنفسهم، فقيل عن المجلسي المذكور: «ماهو معروف من أنهم أخذوا قِماط جنابه إلى مجلس صاحب الأمر المهدي إمام الزَّمان»[1].

تلك عقائد لا شأن لنا بتحليلها أو دراستها، بقدر ما يتعلق الأمر بالهجوم على الشَّيخية بسببها، ولنتفهم أن الخلافات والنِّزاعات بررتها تلك المقالات ما بين علماء الشِّيعة والآخرين ضد الشَّيخية، وأن العديد من خارجهم قد قالها، وما زالت تتداول، مع علمنا أن الحكايات عن كرامات أقطاب التَّصوف ملأى بهذه المبالغات، أو الخيالات الجامحة إن صحت العبارة.

هنا قد يُفهم أن صاحب الكرامات قد عبدَ اللَّه حتى ميزه بقدرة ومعجزة وحظوة ومنزلة خاصة، فحسب ما ورد في رسائل إخوان الصَّفا أن الاعجاز يحصل مقابل الإخلاص في العبادة، مع أن إخوان الصفا لا يقرون ذلك في معظم مقالاتهم، جاء في النَّص: «يا ابن آدم أنا اللَّه حيٌّ لا يموت، إن أطعتني وقبِلت وصيَّتي جعلتك حيًّاً لا تموت. يا ابن آدم أنا اللَّه أقول للشيء: كُن فيكون، أطعني أجعلكَ تقول للشيء كُن فيكون»[2]، بغض النَّظر عن صحة أو عدم صحة هذا الحديث القدسي، إلا أنه يعبر عن الكرامة والمعجزة مقابل شدة العبادة.

---

(1) التنكابني، قصص العلماء، ص221.

(2) إخوان الصَّفا وخلان الوفاء، الرَّسائل، قسم الرِّياضيات- الرِّسالة الرَّابعة 1 ص 158.



لقد صعب الشَّيخية، أو الإِحسائية، من فِهم العبادات عندما شرحوها بأسلوب غامض واستخدام الرُّموز، حتى جعلوا الأتباع البسطاء فاغري الأفواه أمام هذه الألغاز. فمثلاً يذهب السَّيد كاظم الرّشتي شارحاً أسرار العبادات، مِن تأليفه، إلى أن الصَّلاة شجرة كل حرف منها فيه نبوءة ومعانٍ بمجموعة من الألغاز وغوامض الكلام. يقول: «سميت تلك الشَّجرة صلاةً، فالصَّاد تنبئ عن الشَّجرة، لأنها مقام الإجمال واندراج الكثرة في كينونة الوحدة، لأنها هي الصَّاد في كهيعص[1]، فالأصل هو الهاء، فلما تكررت أربع مرات نطقت الكاف، ولما تكررت مرة واحدة نطقت الياء، ولما ظهرت الهاء في الياء نطقت النُّون، والكاف والنُّون إذا اجتمعتا ونطقتا ظهرت العين، فالعين علة الوجود، وكلمة المعبود، وبها سكنت السَّواكن، وتحركت المتحركات»[2].

على هذا المنوال يمضي الرَّجل الثَّاني في الشَّيخية، تلميذ ومريد الشَّيخ الأوحد، مركباً الحروف ومشكلاً منها الألفاظ الغامضة والتي عدها البعض مِن جنس الفلسفة، فمِن غير المعقول أن تُعد مثل هذه التَّراكيب اللفظية جزءاً مِن مدرسة فلسفية أسسها الشَّيخ الأوحد وتلميذه الرَّشتي.

أتينا بهذا النَّص كنموذج لا أكثر، وإلا النَّصوص الألغاز كثيرة، وفي كتب السَّيد والشَّيخ معاً تأتي على أنها فلسفة مستقاة مِن مدرسة

---

(1) سورة مريم، الآية: 1.

(2) الرُّشتي، أسرار العبادات، ص26.



آل البيت، ولنرى ربطها بهم: فحقيقة الصَّلاة «إنما كانت مخزونة تحت حجاب الواحديَّة، وأن الهاء والواو إشارة إلى الأحد عشر الذرية الطَّيبة مِن الولي صلوات الله عليه، وتمام الكلمة إشارت الصَّديقة الطَّاهرة عليها السَّلام، لأنها الحاملة»[1].

نجد الأذان عند الرَّشتي خالياً مِن الشَّهادة الثَّالثة «عليٍّ ولي الله»، مثلما جاء عند علماء الشِّعية في ذكر فقرات الأذان، وبما لا يميزه عن أذان السُّنَّة، فقد جاء عند الرَّشتي خالياً مِن نداء «حي على غير العمل»، وهو ما يميز بين الأذانين عبر التَّاريخ، لكننا نجد تعليقاً في نص الرَّشتي المترجم عن الفارسية، وربَّما أقحمه المترجم في النَّص، يقول: «إنما ترك الرَّاوي لهذا الحديث ذِكر حيَّ على خير العمل للتَّقية»[2].

نقول: إذا كان الرّشتي قد ذَكر الأذان من دون «حي على خيرِ العمل» تقية مِن الولاة العثمانيين، فقد كانت له صِلة جيدة بوالي بغداد نجيب باشا (ت 1851)[3]، لكنَّ بقية الشِّيعة، وحتى بالكاظمية يرفعون الأذان بـ«حي على خير العمل» ويصل إلى مسامع والي بغداد العثماني

---

(1) المصدر نفسه، ص30.

(2) المصدر نفسه، ص131-135.

(3) يفهم ذلك مِما حدث بكربلاء السنة 1842 من اجتياح عساكر والي بغداد نجيب باشا، بسبب التمرد الذي حصل هناك فالتجأ أكثر النَّاس إلى دار السَّيد كاظم الرَّشتي فكانوا في مأمن مِن مطاردة العساكر، وأن تلميذه كريم خان الكرماني ذكر في كتاب «هداية الطَّالبين» أن جيوش العثمانيين عادة تحترم علماء الشَّيخية، وكل مَن التجأ إليهم كان آمناً على نفسه وماله، ولم يُقتل أحد مِن الشَّيخية بكربلاء (انظر: العزاوي، العِراق بين احتلالين 7 ص64-69).



آنذاك، ولم يمنعوا مِن ذلك، وبهذا نسقط الأخذ بالتَّقية مِن تعمد الرّشتي بحذف الحيعلة الثَّالثة.

صحيح أن الشَّهادة الثَّالثة لم تأتِ ضمن مفردات الأذان في رسائل الفقهاء العملية -قسم العبادات باب الصَّلاة- إلا أن أحد المراجع الشَّيخية الإحقاقيَّة المتأخرين يقول في رفع الأذان بـ«أشهد أن عليّاً ولي الله»: «ولو أنها ظاهراً ليست مِن فصول الأذان والإقامة وأجزائهما، ولكنَّها ركن الإيمان وكمال الدِّين، ورمز التَّشيع، فلا ينبغي تركها بنية الزِّينة والاستحباب (وبُضيف) والأكمل أن يُقال في الفقرة الثَّانية مِن الشَّهادة الثَّالثة: أشهد أن علياً أمير المؤمنين وأبناءه المعصومين أولياء الله أو حجج الله بدلاً عن أولياء الله»[1].

هذا، مع عدم إغفال ما حدث للرشتي بكربلاء مِن قِبل حاكمها العثماني، يوم كان السَّيف قريباً من رقبته بانتظار فتوى العلماء فيه، وقصة ذلك: إنه بسبب النِّزاع بين الشَّيخية أو الإحسائية وعلماء الإماميَّة ورؤسائهم، فقد عثر البعض على رسائل له، فيها غلو بعلي بن أبي طالب، وهذا الاتهام كان جارياً على الشَّيخية منذ وجودها، فقُدمت الرَّسائل إلى الشيخ محمد حسن النَّجفي صاحب الجواهر فحكم بكفره، بعد أن قال لهم: حكمي لا يفيد مع وجود الشَّيخ علي كاشف الغطاء، فذهبوا إلى الشَّيخ علي، ولم يقل لا بكفره ولا إيمانه، إنما كان مِن الساكتين عنه، فوصل الأمر إلى حاكم كربلاء وكليدار حضرتها الحسينية، المدعو سعيد ثابت (ت 1842)، فطلب حضور

---

(1) الإحقاقي الحائري، أحكام الشَّريعة 1 ص311-312.



المرجعين النجفيين الشيخين علي كاشف الغطاء ومحمد حسن النَّجفي إلى كربلاء، وبدأا بمحاكمة الرَّشتي، بينما الحاكم كان مجرداً سيفه ينتظر النُّطق بالحكم، وقد أعطى كاشف الغطاء الكلمة الأولى، إذا نطق بقتله قتله، ولما بدأ الشيخ النَّجفي بسؤال الرّشتي، كان الأخير يلتفت إلى كاشف الغطاء ويجيبه على ما سُئل به، ولم يلتفت إلى النَّجفي، فما كان من كاشف الغطاء إلا أن «نفض ثيابه وقال: يا سيد سعيد، الحدود تُدرأ بالشبهات، وحفظ النُّفوس في شرعنا من أعظم المهمات، فاترك النَّاس على غفلاتهم، ولا تكشف عن سوآتهم، وإن أبيتم فاتركوني واصنعوا ما شئتم، فإني لا ألقى الله وفي عنقي دم المدعي للإسلام»، وبذلك نجا السَّيد الرّشتي من سيف حاكم كربلاء[1].

ليس مستبعداً أن يكون موقف الشَّيخ علي كاشف الغطاء(ت 1838) من الدِّماء متأثراً بردة فعل من الفتوى التي أصدرها أخوه الشّيخ موسى كاشف الغطاء(ت 1826)؛ بحق الميرزا محمد(قُتل 1817)، وأدت إلى قتله، حسب ما جاء في الفصل الثَّاني من الكتاب، وكان نصها: «يجب على كلّ محبّ ومُوالٍ أن يبذل في قتله النَّفس والمال، وإلاّ فلا صلاة ولا صيام له، وليتبوأ من جهنم منزله»[2]. ينطبق هذا أيضاً على أخيه حسن كاشف الغطاء (ت 1845) عندما طلب منه محاكمة البسطامي البابي مثلما مرَّ بنا في الفصل الخامس من الجزء الأول من الكتاب.

(1) انظر: كاشف الغطاء، العبقات العنبرية في طبقات الشَّافعية، ص 284-286.

(2) المصدر نفسه، ص185.



كذلك نجد الرَّشتي يفسر الآية: «تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ»[1] بأن المقصودين فيها هم الأئمة «الملائكة هم الأئمة»[2]. وبعد أسرار الصَّلاة، التي أدخلنا بتفسيرها في متاهة من الألفاظ والألغاز، والآخرون يسمونها فلسفة، يأتي تفسيره للزَّكاة على أنها متصلة بالأئمة أيضاً، فيقول: «ومِن أموالهم ما علمهم مِن أسرار خَليقته»[3]. ثم يأتي على الخُمس ويميزه عن الزَّكاة بأنها «شيء يملكه النَّاس، والخُمس لا يملكونه، ولذا قيل له الخُمس»[4]، ومعلوم أن الخُمس يسمى بحصة الإمام مثلما هو متداول ومشهور.

هذا، ولا نجد في فقه علماء الإحسائية، على حد اطلاعنا فربما هناك ما لا نصل إليه مِن كتبهم، ما يخص التَّلذذ بالزَّوجة قبل بلوغ سِن الزَّواج (تسع سنوات)[5]، مثلما وردت عند العديد مِن فقهاء الإمامية، بداية مِن السَّيد محمد كاظم اليزدي (ت 1919) وحتى المتأخرين من

---

(1) سورة القدر، الآية: 4.

(2) الرّشتي، أسرار العبادات، ص 188.

(3) المصدر نفسه، ص224.

(4) المصدر نفسه، ص234.

(5) أتينا على ذلك مفصلاً في كتابنا بعد إذن الفقيه، فصل عرائس الموت، الوطء وبقية الاستمتاعات، دار مدارك 2011 و2012. والنَّص هو: «لا يجوز وطء الزَّوجة قبل إكمال تسع سنين، دواماً كان النِّكاح أو منقطعاً. أما سائر الاستمتاعات كاللمس بشهوة والتَّقبيل والضَّم والتَّفخيذ فلا بأس بها حتى في الرَّضيعة» (راجع: الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، النَّجف: دار الآداب 14 ص78-80. الخوئي المباني في شرح العروة الوثقى، جمع ولده محمد تقي، قم: شركة التوحيد للنشر 1998، 32 ص26. الخميني، تحرير الوسيلة، طهران: منشورات مكتبة اعتماد 2 ص219. الشِّيرازي، الفقه بيروت: دار العلوم 1988، 62 ص355-359. السّبزواري، منهاج الصَّالحين، بيروت: دار الكتاب الإسلامي 2 ص304. السيستاني، منهاج الصالحين، الكويت: مؤسسة محمد رفيع حسين معرفي 1996، 3 ص10. الخميني، تحرير الوسيلة، (طهران: منشورات مكتبة اعتماد 2 ص219). كان الرأي المقتبس عند المراجع كافة من النص الذي أورده اليزيدي والأصفهاني. ورد النص عند السبزواري والسيستاني خالياً مِن مفردة الرَّضيعة.



تلامذته وتلامذتهم، فالنَّص في فقه النِّكاح عند الإحسائية يقول: «لا يجوز الدُّخول بالزَّوجة قبل إكمالها تسع سنين، فإذا أفضاها بالوطء حُرمت عليه مؤبداً»[1]. فمِن المعلوم أن الإِحسائية كانوا منفصلين عن المرجعية الإمامية القائمة قبل مرجعيَّة السَّيد اليزدي بنحو قرن مِن الزَّمن.

يتفق الإِحسائية، على لسان السَّيد كاظم الرَّشتي، بما قيل عن كربلاء وشرفها على باقي الدِّيار: «أرض كربلاء لدلالة الأخبار على أنها أشرف طبقات الجنَّة، في كلِّ جمعة يأتون لزيارة الرَّب عندهم، لأن مَن زارهم كمَن زار الله، كما أن الخلق يأتون لزيارة الله إلى مكة، فافهم»[2]! فماذا نفهم مِن مفردة «فافهم»؟ غير أنها أقدس مكان على وجه الأرض، وأنها المفروض أن تكون بيت الله!

يتصل بقدسية أرض كربلاء ما يبرر السُّجود على «التربة» المعجونة مِن طينتها، فيجوز السُّجود على ما تنبته الأرض إلا ما يؤكل ويُلبس، وقال الرَّشتي في التربة الحسينية: «السُّجود على التُّربة المقدسة الشَّريفة الحسينية على ساكنها آلاف التَّحية والثَّناء أفضل مِن الكلِّ وأشرف كما قال عليه السَّلام: السُّجود على طين قبر الحسين عليه السَّلام يُنور الأرض السَّابعة»[3].

---

(1) الإِحقاقي الحائري، أحكام الشَّريعة 2 ص352.

(2) الرَّشتي، أسرر العبادات، ص97.

(3) المصدر نفسه، ص114.



أما التبرير السَّائر على ألسنة السَّاجدين على تربة كربلاء لأنها مدافة بدم الحسين، أما نورها إلى السَّماء السَّابعة فيجعل الآخرين ينظرون إلى هذا التبرير بالغلو، ونرى التبرير السائر أهون بكثير لأنه مباشر، وفيه ما يتصل بقتل الحسين.

هناك خبر ورد عن السُّجود على التَّربة الحُسينية على أنها شاعت وعممت في العهد الصّفوي، بعد أن ثبتها أحد أبرز مؤسسي التَّشيع الصَّفوي الشَّيخ علي بن عبد العال الكركي المعروف بالمحقق الثَّاني (ت 940هـ)، في رسالة: «حاشية في السُّجود على التُّربة»[1].

لا يختلف قول الإحسائيين، أو الشَّيخيين، في رجعة الأئمة عن مقالة بقية الشِّيعة الإمامية، على أنها «ليست مِن الأُصول التي يجب الاعتقاد بها والنَّظر فيها»[2]، إنما جاءت تبعاً للآثار عن الأئمة المعصومين[3]، والكثير منها يتوافق مع مقالة أهل السُّنة بالمهدي[4]، ونأخذ عنهم الرّجوع وظهور المهدي المنتظر، باتفاق الفكرة واختلاف التَّفاصيل في الوقائع والأسماء، والظّهور عند الشَّيخية، وليس بعيداً إذا لم يكن مطابقاً عند الإمامية، يأتي حسب تسلسل الأحداث الآتي:

- يقع قحط شديد، وفي العشرين مِن جمادى الأولى (دون ذِكر العام

(1) التنكابي، قصص العلماء، ص371.

(2) المظفر، عقائد الإمامية، ص84.

(3) المصدر نفسه.

(4) انظر: البستوي، المهدي المنتظر في ضوء الأحاديث والآثار الصحيحة وأقوال العلماء وآراء الفرق المختلفة، والجزء الثاني الموسوعة في أحاديث المهدي الضَّعيفة والموضوعة، بيروت: دار ابن حزم 1999.



لأن أمر الظهور مِن عِلم الله) يهطل مطر غزير متواصل، لا يوجد مثله منذ هبوط آدم على الأرض.

- في أول رجب تنبت لحوم مَن يريد الله إرجاعهم إلى الدُّنيا، وفي العشر الأُول منه يخرج الدَّجالِ مِن أصفهان، ويخرج السُّفياني، ويظهر في قرص الشَّمس جسد علي بن أبي طالب، ويُنادى في السَّماء باسمه.
- في أواخر رمضان يُخسف القمر، وتنكسف الشَّمس، وفي أول الفجر مِن يوم (23) مِنه ينادي جبرائيل في السَّماء: الحق مع علي وشيعته، وفي آخرَ النَّهار ينادي إبليس مِن الأرض: الحق مع عثمان وشيعته، ويسمع الخلائق النِّداءين.
- في (25) من ذي الحجة يُقتل النَّفس الزَّكية بين الرُّكن والمقام في الحرم ظلماً (وكان قد قُتل بالمدينة السَّنة 145هـ).
- في العاشر مِن المحرم يخرج المهدي، ويدخل المسجد الحرام ويقتل الخطيب، ويغيب عن النَّاس بمكة، ثم يخرج ليلاً فوق سطح الكعبة وينادي أصحابه وعددهم (313) رجلاً، وأول المبايعين هو جبرائيل، وينزل بصورة الطَّائر الأبيض.
- يبعث السُّفياني بعسكرين، أحدهما إلى الكوفة والآخر إلى المدينة، ويخرب الأخير المدينة ويهدم الضريح النَّبوي، ثم يخرج العسكر إلى مكة بغرض هدمها، فتخسف بهم البيداء، وهم في الطَّريق،



ويُباد العكسر، ويسلم منه رجلان، أحدهما يذهب لإنذار السُّفياني بما حدث، والآخر يذهب بالبشارة إلى المهدي المنتظر بما حدث لعسكر العدو.

- يُعلن عن قتل الدَّجال والسُّفياني، ويسود المهدي ويبعث بأصحابه إلى كل مكان مِن الأرض ليملأها بهم عدلاً وقسطاً.
- يستقر المهدي بالكوفة، ويَملك سبعة أعوام، تعادل سبعين عاماً، لأن الله يأمر الفلك الدَّوار بالبطء في دورانه، لإطالة الزَّمن.
- يخرج الحُسين مع أنصاره والملائكة، وبعد إتمام السَّبعين عاماً يُقتل المهدي المنتظر بيد امرأة مِن تميم، حسب ما يروى في الحديث ويُنسب إلى الإمام جعفر الصَّادق (ت 148هـ): «والله ما منَّا إلا مقتول شهيد»[1]. فيتولى الحسين تجهيزه، ويتولى الحكم مكانه، ويظهر ضده الأشرار، فيخرج والده عليٌّ لنصرته، فيمكث مع ثلاثمئة وتسع سنين، وهي مقدار لبوث أهل الكهف في كفهم، ويستمر حُكم الحسين خمسين ألف عام، ويبقى والده عليٌّ في موته أربعة آلاف سنة أو أكثر، لأن علياً يُقتل مرتين ويحيا مرتين، فلا بد أن يرجع حتى يموت حتف أنفه، وكذلك كلُّ إمام يرجع ثم يموت. تمعنوا في عدد السنين الهائل، الذي يُعبر عن دهور دهيرة، فكرتها تغرس التوهم بالأزل أو الخلود لآل البيت، وهذا جانب مِن فوقيتهم على البشر.

---

(1) المجلسي، بحار الأنوار 50 ص238.



- ينزل رسول الله ويحارب إبليس، فيقتله وأتباعه، وبعد ذلك يُعبد الله ولا يُشرك به، ويعيش المؤمن ولا يموت حتى يولد له ألف ولد مِن الذُّكور، وتحدث العجاب بأكل ثمرة الصيف في الشَّتاء وبالعكس، حيث تتحقق دولة المهدي المنتظر، وهي على ما يبدو بمواصفات الجنة[1].

بطبيعة الحال، تحقق أكل ثمار الصيف في الشَّتاء وثمار الشَّاء في الصَّيف، وذلك بفعل العلم والتكنولوجيا، فثمار استراليا تصل إلى أوروبا وآسيا مع اختلاف الفصول، بل هناك ما قيل في الجدل الكلامي، مِن باب الأماني أو الاعجاز دينياً فنجده تحقق علمياً، على سبيل المثال لا الحصر: ذكر عبد القاهر البغدادي (ت429هـ) قولا قرأه للجاحظ (ت255هـ) في بعض كتبه، أن أحد المتكلمين كان يرى: «إن الله عزَّ وجل إنما يَعلم ما تحت الثَّرى بالشّعاع المتصل منه، والذاهب في عمق الأرض، قالوا لولا مماسة شُعاعه لِما وراء الأجسام السَّائرة لما رأى ما وراءها ولا عَلما[2]. فيمكن اعتبار ذلك كنوع من الخيال العلمي بتوقع الأشعة السينية التي تكشف خبايا الأجسام، والموجات الصوتية التي تكشف خبايا الأرض، مِن معرفة وجود المياه الجوفية أو النِّفط مثلاً.

مثلما تقدمت الإشارة، تأتي قصة المهدي المنتظر والرَّجعة متشابهة عند الإمامية، مع الاختلاف ببعض التَّفاصيل، والشَّيخية لم

---

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 49.

(2) المصدر نفسه.



يشذوا، لكنَّ السؤال: هل تُعد مثل هذه القصة فلسفةً، وما هي الفلسفة إذا مثل هذا الكلام فلسفة؟ فالشَّيخ الأوحد قُدمَ على أنه كان فيلسوفاً، وهناك مَن قرنه بابن رُشد، مثلما تقدم، وبالمتكلمين الأوائل، بينما ما ورد في كتب الشَّيخية على العموم، بما يخص العقائد، لا يختلف كثيراً عما أتى به الأقدمون مثل المعتزلة، وهو يمثل رأي الشَّيخية أيضاً، غير أن الحَيرة تأخذنا ونحن أمام مَن وُصف بالفيلسوف، مع أن وصفه بالمرجع الديني لا يُقلل مِن شأنه.

لابد من الإشارة إلى ما تعمم من حديث «ما منا إلا مقتول» بما يعارضه الشيخ المفيد قائلاً: «فأما ما ذكره أبو جعفر (القمي) -رحمه الله- من مضيّ نبينا والأئمة - عليهم السلام- بالسم والقتل فمنه ما ثبت، ومنه ما لم يثبت والمقطوع به أن أمير المؤمنين والحسن والحسين - عليهم السلام- خرجوا من الدنيا بالقتل ولم يمت أحدهم حتف أنفه، وممن مضى بعدهم مسموماً موسى بن جعفر - عليه السلام- ويقوي في النفس أمر الرِّضا - عليه السلام- وإن كان فيه شكٌّ، فلا طريق إلى الحكم فيمن عداهم بأنهم سموا أو اغتيلوا أو قتلوا صبراً، فالخبر بذلك يجري مجرى الإرجاف، وليس إلى تيقّنه سبيلٌ».[1]

جماعة الكرمانية

يعيش الشَّيخية بالكويت ويسمون هناك بالأحقاقية أو الإحسائية، وبإيران حيث تبريز بمنطقة أسكو، وقد عرفوا هناك بالأسكوئية نسبة

(1) الشيخ المفيد، تصحيح اعتقاد الإمامية، ص 131-132.



إلى المكان المذكور، وبالأحساء مِن شرق المملكة العربية السُّعودية، ويعيشون بالبصرة والأهواز حيث المحمرة، وهو الفرع المختلف عن شيخية الكويت وإيران والأحساء، فهاتان الجماعتان اتخذوا آراء الشَّيخ محمدكريم خان الكرماني (ت 1871)، وما يتعلق به مِن عقيدة «الرّكن الرَّابع»، وهو ما يرفضون ويعترض عليه شيخية الكويت وإيران والأحساء.

يتحدر الكرماني مِن الأسرة القاجارية، التي حكمت إيران بعد الصَّفويين (1501- 1734)، وآل قاجار مِن قبائل المغول، أحفاد جنكيزخان، والاسم جاء نسبةً إلى قاجارنويان[1]. ادعى القاجاريون النَّسب إلى الصَّفويين، ومِن بيت علوي، وقد تم الاتصال بالأسرة الصَّفوية عن طريق فتح علي خان، أحد قادة الشَّاه حسين الصَّفوي، الذي اشتهر بانتصاراته على الأفغان، فطلق إحدى زوجاته ليتزوجها القائد المذكور، وكانت امرأة كرجية، ولما أراد التَّزوج منها ادعت أنها حامل مِن زوجها السَّابق، الشَّاه حسين، فاعتزلها وولدت محمد حسن خان، وبعد قتل الشَّاه، والده المفترض، لم يبق مِن السلالة الصَّفوية وريث لها، فتولى محمد خان العرش، على أنه ابن الشَّاه المقتول، إلا أن القاجاريين لم يعترفوا بنسبتهم إلى الشَّاه الصَّفوي[2].

في هذه الأسرة ولد الحاج كريم خان بكرمان، وعُرف بالكرماني

---

(1) آل الطَّالقاني، الشَّيخية، ص203 عن كتاب المآثر والآثار.

(2) المصدر نفسه، ص247.



نسبة للمكان. سافر إلى العراق ليأخذ دروسه على يد السَّيد كاظم الرَّشتي بكربلاء، ولما ظهرت البابية وقف الكرماني ضدها[1]. حسب مصدر شيخي لم يكن الكرماني مِن تلامذة الشَّيخ الأوحد، إنما مِن تلامذة تلميذه الرَّشتي، ولم يحصل مِن الأخير على إجازة في الفقه، وكانت إجازته مِن الملا حسين الكنجوي، والملا شريف الكرماني، وبدورهما مجازان مِن شيخهما الرَّشتي[2].

مِن زعامة الشَّيخية الكرمانية، إضافة إلى المؤسس كريم خان، محمد كريم خان (ت 1906)، وزين العابدين خان (ت 1941)، وأبو القاسم خان (ت 1969)، وعبد الرِّضا خان الإبراهيمي (ولد 1921)، والسَّيد عبد الله الموسوي (ولد 1899)[3]، والأخير كان مرجع الشَّيخية بالبصرة، يعرفون بأولاد عامر، ثم خلفه على المرجعية ولده السَّيد علي الموسوي (1929-2015)، وذلك أن الشَّيخية بفرقتها الكرمانية انتشرت بين هذه القبلية، ولها مركز ومسجد كبير بمنطقة الجزائر بالبصرة، يُدعى مسجد الموسوي الكبير.

أما عن انتقال مرجعية الشَّيخية بالبصرة مِن آل السُّويج ممثلين بمهدي آل سويج فلأن الأخير ترك الشَّيخية ومرجعيتها الكرمانية وصار يُقلد مراجع الإمامية بالنَّجف المعروفين؛ فجاء التَّوجية مِن الكرماني أن يحل السَّيد عبد الله الموسوي محله، وقيل إنه لم يكن عالم

(1) المصدر نفسه، ص207.

(2) الحائري، عقيدة الشِّيعة، ص61.

(3) انظر: مشكور، موسوعة الفرق الإسلامية، ص319 و الطَّالقاني، الشَّيخية، ص205-221.



دين قبل ذلك لكنه كان وجيهاً شيخياً معروفاً، وبذلك صارت الرئاسة الشَّيخية بالبصرة مِن آل سويج إلى آل الموسوي[1].

عرفوا بالبصرة أيضاً بالحساوية نسبة إلى الأحساء والشَّيخ الأوحد أحمد الإِحسائي، وقيل قدموا إلى البصرة مِن هناك قبل نحو مائة عام.

لآل أو أولاد عامر الشَّيخية مواقف إيجابية ضد العنف الطَّائفي، الذي حصل بالعراق بعد أبريل (نيسان) 2003، فقد دعا مرجع شيخية البصرة ضد التعصب، واستغل نفوذه الاجتماعي هناك لحماية النَّاس. على أن الشَّيخية، على العموم، لا يتدخلون في السِّياسة المباشرة، ولا يقرون بالعمل داخل الأحزاب فـ«السياسة لها أهلها»[2].

عندما توفي الشَّيخ عبد اللّه الموسوي قيل جرى له تشييع مهيب بالبصرة، مما يدل على منزلته الاجتماعية وكذلك عدد مقلدي الشَّيخية الكبير، وقد حظي ولده بالتَّشييع الكبير عند وفاته (يناير 2015)، فقد كان مرجع الجماعة الكرمانية الأعلى، مما يؤكد أنهم لا علاقة لهم بفرع الشَّيخية الآخر، شيخية الكويت وتبريز والأحساء، ولا ببقية مراجع الشيعة الإمامية، وبعد وفاته جرى الحديث عن مرجعية نجله السَّيد عبد العال الموسوي، وقيل زين الدِّين الكرماني.

---

(1) أخبرني بهذا الأمر الشِّيخ عيسى الخاقاني (لقاء شخصي بأبو ظبي، بتاريخ: 22 فبراير (شباط) 2015).

(2) لقاء مع المرجع الشَّيخي بالبصرة السيد علي الموسوي في قناة الجزيرة:
https://www.youtube.com/watch?v=jcZG4Ij__1Wo



الرُّكن الرَّابع

اقتصر القول بالرُّكن الرَّابع على الشَّيخية الكرمانية دون غيرها مِن الشَّيخية؛ فبعد السَّيد كاظم الرَّشتي اختص الحاج كريم خان الكرماني بفرقة، أو هكذا سميت، «الكرمانية» أو «الرُّكنية»، وكان قد وجه خطاباً إلى أستاذه الرَّشتي يطلب منه السماح بأن يدعوه ركناً رابعاً، قال: «مِن المطالب أن اعتقاد أن مَن لم يعرف السَّابق عليه، والباب الذي يجري منه جميع الفيوض، التي به قوامه كوناً وشرعاً إليه، لم يعرف شيئاً مِن التَّوحيد والنُّبوة والإمامة، ومَن لم يعرف أن بينه وبين الأئمة عليهم السَّلام مِن القرى الظَّاهرة؛ فليس بموحد ولا ملِّي ولا شيعي ولا موالي، وإن كان في الشَّرع الظَّاهر يسمى بذلك»[1].

ثم يفصح الكرماني عن غايته لشيخه قائلاً: «وقد رأينا أن الأمر بعده رجع إليك ظاهراً، ولا ناطق بعلمه سواك، وإن كان النَّاطقون كثيرين، ولكنْ أين نطقهم مِن نطقك، ولم يستفد مِن الشَّيخ غيرك، وكلُّ مَن علم بعده علم منك، فأنت نائبه الجلي بالنَّص منه أعلى مقامه، والنَّائب في حد المنوب عنه، فإذا أنت الذي بك يُعبد الرَّحمن؛ ويُكتسب بك الجنان، وأنت سبيل الله، وأنت باب الله، لا يؤتى إلا منه، كما سمعتُ منك في الطَّيف، والآن يكون قريب ثلاث سنين، وأزيد أني جعلتك لوجهتي باب تجاهي في أوقات دعواتي وصلواتي، وأُقدمك بين

(1) الأسكوئي، إحقاق الحق، ص225 عن كلام الكرماني.



يدي حوائجي، وإرادتي في كلِّ أحوالي وأُموري»[1]. نفهم مِن عبارة: «رأينا أن الأمر بعده» أنه كان يقصد أن الشَّيخ أحمد الإحسائي كان، في ذهن الكرماني، الرُّكن الرَّابع، ليكون الأمر بعده للسَّيد كاظم الرَّشتي.

ما هو الرُّكن الرَّابع: «رجل واسطة بين الخلق والأئمة في إيصال الفيوضات الكونية والشَّرعيَّة؛ وسماه زيادة على ما عددناه مِن أسمائه بشيخ الوقت؛ كما يُسمي الصُّوفية مرشدهم به، وبالباب، فوارة القدر، والعقل، وقطب العقول، وقُطب النُّقباء، وقال: بأن ذلك الرَّجل في زمن الشَّيخ الأوحد هو، وبعده السَّيد الأمجد (الرَّشتي)»[2].

يكون هذا الرّكن ناطقاً في زمن صمت الإمام الغائب، فتراه يقول، حسب ما نقل عنه الأسكوئي نصاً: «فحينئذ يمكن أن يكون في عصر واحد شخصان محيطان بجميع الأشياء، التي في رتبتها وما دونهما خبراً، ولكنّ لا يمكن أن يكون كلاهما ناطقين، بل أحدهما ناطق والآخر صامت وجوباً، والمراد بالنَّاطق المعبر المؤدي كوناً وشرعاً، والصَّامت العالم غير المعبر المؤدي (...) فاعلم أنه يجب أن يكون في كلِّ خلق رجلٌ مِن الشِّيعة يحكي في جميع فتاواه الحجة المعصوم الحيّ»[3].

إن القول بالرُّكن الرَّابع، وهو الباب والنَّاطق الوسيط بين الإمام والنَّاس، لم يكن بمعزل عن فكرة السُّفراء الأربعة، الذين تعاقبوا على

---

(1) المصدر نفسه، ص227.

(2) المصدر نفسه، ص299.

(3) المصدر نفسه، ص232 عن الكرماني.



السَّفارة بين المهدي والشِّيعة الإماميَّة، خلال الغيبة الصُّغرى (260-329هـ)، أي كانوا يقومون بدور الأبواب، مثلما تقدم الحديث عنهم في الجزء الثَّاني مِن الكتاب (فصل الشِّيعة)، وكأن فكرة الكرماني، في الرّكن الرَّابع، هي إلغاء للغيبة الكبرى ومد الغيبة الصغرى حتى هذا اليوم. كذلك مِن الواضح أن علي محمد الشِّيرازي (أعدم 1854)، صاحب البابية قد تأثر بفكرة الكرماني، فأعلن نفسه باباً للإمام المهدي المنتظر، ثم تطور معه الحال ليكون أكثر مِن هذا، مثلما سبق الحديث في فصل البابية والبهائية مِن الجزء الأول.

يأتي معنى الرُّكن الرَّابع: «معرفة الشِّيعي الكامل، وهو المُبلغ والنَّاطق الأول، وهو الواسطة بين الشِّيعة والإمام الغائب، إذ يأخذ الأحكام مِن الإمام بدون واسطة، ويوصلها إلى الآخرين»[4]. بهذا المعنى إنه الولي الفقيه، مع الصِّلة المباشرة بالإمام، بما يضفي عليه القدسية، فالولي الفقيه يُقدم نائباً للإمام مع السُّلطة السِّياسية، وهو أيضاً المرجع الدِّيني الذي يأخذ خمس الإمام لأنه نائبه مِن دون إعلان، لكن الفرق هو أنه يمكن أن يتعدد مراجع الدِّين أو نواب الإمام، حسب اختلاف المُقلدين إليهم، بينما الرُّكن واحد لا يتعدد، مثله أيضاً الولي الفقيه.

لا ندري، هل بالفعل قالها الكرماني واختزل الأُصول الخمسة التي لدى الشِّيعة: التَّوحيد والنُّبوة والعدل والمعاد والإمامة إلى ثلاثة

(4) مشكور، موسوعة الفرق الإسلامية، ص321.



فقط حاذفاً أصلي العدل والمعاد؟ نقرأ في بعض كتب الملل والنِّحل بأن الرّكنية تقول: أركان الدّين: التَّوحيد والنُّبوة والإمامة والرّكن الرَّابع[1]. على أن العدل والمعاد لا يُحتاج إليهما، لأن الاعتقاد بالقرآن يكفي ذلك، فهو يحويهما[2]. لكنَّ السُّؤال يُقدم للقائلين بهذا التَّفسير أو التَّعليل لقول الكرمانية بالرُّكن الرَّابع: أليست بقية الأُصول موجودة في القرآن، كالتَّوحيد والنُّبوة؟ وأيضا هناك آيات يفسرها الشِّيعة الإمامية على أنها تشير إلى الإمامة!

يقول أحد مشايخ الشَّيخية، الفرع التبريزي، بالبراءة من فكرة الرُّكن الرَّابع، على أنها فكرة منافية لوجود الإمام المنتظر: «نحن بريئون مِن مقالة الحاج كريم خان الكرماني وابنه محمد خان وأتباعهما ومعتقدهم: مِن أن الغائب حكمه حكم الميت، وأن الغائب لا ينفع ولا يُنتفع به، وأن الإمام الغائب لا يُفيد الرَّعية، والإمام الحيَّ الحاضر هو المفيد، كما هو المكرر في إرشاد العوام وغيره، فأسسوا على هذا المقال السَّخيف وجود رجل مِن الرَّعية واحد ناطق عن الإمام، بدلاً عنه بدلَ كلٍّ عن كلٍّ، حاك عنه مرات[3] له، ومتصرف في الكون والشَّرع، وإن هذا الرَّجل النَّاطق هو إمام الزَّمان وسلمان الأوان وركن الإيمان، فلذا سموا هؤلاء بالرُّكنية»[4].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) لا نعلم ما المقصود بـ «مرات له» لا تعطي معنى إيجابياً في العلاقة، فالمفردة تعني: الأملس، والأرض ليس فيها نبات (الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص160)، إلا إذا كان يقصد «مرآة» له، هنا يستقيم القصد.

(4) الحائري، عقيدة الشيعة، ص35-36. انظر: اعتقاد الشَّيخية، مجلة المنار، الجزء الثالث المجلد السابع



فمقالة الكرماني أُخذت وصارت تُطلق على الشَّيخية كافة، فنقرأ في كتاب يتبين مِن عنوانه أنه يخرجهم عن الحق «ظهور الحقية على فرقة الشَّيخية» على أن الشَّيخية قالت في المهدي المنتظر بأن غيبته «مثل موته، ليس فيه منفعة للخلق (و) أنه عليه السلام لما كان غائباً كان خارجاً من الدنيا، وعند ظهوره يرجع»[1] إليها.

أكثر مِن هذا يُنسب إليهم القول «إن المهدي الغائب المنتظر، ظهوره عند الشِّيعة، هو الآن مِن سكان عالم روحي كأجسام الجن والملائكة، المسماة بالأجسام الهورقليائية، وهي مِن اصطلاحات الكيمياء القديمة»[2]. وبهذا لم تترك شاذة في الكلام إلا ونُسبت للشيخية، فقد التبس على الكتاب والباحثين الأمر لاختلاط أقوالهم بأقول خصومهم ضدهم.

هناك ما يُفيد بأن الكرماني كان على خلاف مع الإِحسائي والرَّشتي، لأنه إخباري وهما أُصوليان، أو «قريب مِن ذلك لا يرى الاجتهاد والتَّقليد وطريقته تشبه طريقة المحدثين، ولا يرى الأدلة أربعةً، وهو على مذهب المصوبة ولا يرى التَّخطئة»[3].

عشر، فبراير (شباط) 1914 ص224.

(1) القزويني، ظهور الحقية على فرقة الشيخية، ص72.

(2) البستاني، دائرة المعارف 5 ص26.

(3) الحائري، المصدر نفسه، ص62.



نقول: ربَّما ذُكر ذلك لإبعاد الكرماني عن الشَّيخ والسَّيد قطبي الشَّيخية، وبذلك ينتهي أن يُشار إليه والكرمانية أو الرُّكنية على العموم على أنهم مِن الشَّيخية.

فمثلما تقدم أن الرادين على الشَّيخية كثيراً ما يقصدون الكرمانية؛ فقبل أن يكتب الشَّيخ محمد مهدي الخالصي كتابه فيهم «علماء الشِّيعة والصِّراع مع البدع والخرافات»، وكان قد صدر العام (1948) تحت عنوان «خرافات شيخية وكفريات إرشاد العوام أو دسائس القسس في إيران» (بالفارسية)، وجله كان ضد هذه الجماعة، مستشهداً في العديد مِن نصوصه بكتاب «إرشاد العوام» لمؤلفه كريم خان الكرماني، وما كتبه ولده محمد خان.

ما قيل ضدهم

يبدو أن خصوم الشَّيخ الأوحد، والرادين عليه، مصدرهم أو بعبارة أخرى البداية كانت بموقف الشَّيخ محمد تقي البرغاني، أحد علماء قزوين، ثم أُخذ ما كتبه الآغا رضا الهمذاني الواعظ (ت 1904) في كتابه «هدية النّملة إلى رئيس المِلَّة»، قدمه في أمر الشَّيخية إلى مرجع زمانه الميرزا محمد حسن الشِّيرازي (ت 1895). كتب السَّيد محسن الأمين (ت 1952) قائلاً: «ويُنسب إلى الكشفية أمور إذا صحت فهو غلو، بل ربَّما يُنسب إليهم ما يوجب الخروج عن الدِّين (...) تُبين (يقصد هدية النَّملة) فيها خروج جملة معتقداتهم عن



جادة الصَّواب، وهي مطبوعة في الهند، رأيتها وقرأتها، والله العالم بأسرار عباده»[1].

يرد الإحقاقي الحائري على ما كتبه الأمين قائلاً: «إذا كان الفاضل العاملي، سلمه الله تعالى، يعتمد في تأريخه على مثل الآغا رضا الهمذاني فعلى التَّاريخ السَّلام. لأنه ما وجدنا في هدية النَّملة كلمة حق قط في حق الشَّيخ أحمد بن زين الدِّين، لما قابلنا ما نسبه صحيحاً موافقاً»[2]. على أن الشَّيخية يعتبرون أنفسهم شِيعة إماميَّة لا «فرقة قسيمة للإماميَّة»[3].

نوجز الاتهامات التي طالت الشَّيخ الأوحد زين الدِّين بالآتي:

- ابتكار منهج جديد في علم الحِكمة، وهو التَّوفيق بين الفلسفة وأخبار الأئمة، ويمكن فهمها التَّوفيق بين الفلسفة والشَّريعة، مثلما تقدم، فالأئمة يمثلون الشَّريعة مثلما هو الحال عند الشَّيخية والإمامية عموماً.

- تفسير الأخبار بما هو غير مألوف، وغير مفهوم بالاعتماد على الكشف والبرهان؛ مِن أجل الوصول إلى بواطن الأمور، وعدم الاكتفاء بظواهرها.

---

(1) الأمين، أعيان الشِّيعة 8 ص391-192.

(2) الحائري، عقيدة الشِّيعة، ص94.

(3) المصدر نفسه.



- إنكار المعاد الجسماني.

- إنكار المعراج الجسماني للنبي.

- إنكار معجزة شق القمر فما انشق صورته وليس القمر الحقيقي.

- الغلو في الأئمة وإعطاؤهم بعض المقامات التي لا تصلح إلا لله.

- ادعاء رؤية الأئمة في المنام، ويقضون للشيخ الحوائج[1].

يرد الإحسائية على الاتهامات المذكورة بأنهم لم يخالفوا عقائد الشَّيعة الإماميَّة، وبالفعل مَن يراجع كتاب «عقيدة الشِّيعة» للمرجع الشَّيخي الميرزا علي الحائري الأسكوئي، ويقابلها بما لدى بقية الإماميَّة لا يجد فرقاً، سواء كان في الأُصول أو الفروع، ومنها ما يخص المعاد والرَّجعة والمعراج إلا ببعض الاختلاف الذي لا يُبطل الاتفاق، وما فُهم أنه خروج عن المألوف في تفسير الجسماني وشق القمر، أما النَّظر إلى الأئمة فالأمر واحد إلى حد بعيد، وعلى وجه الخصوص ما تضمنه كتاب «بحار الأنوار»، أو الكتب الخاصة بحيوات الأئمة المعصومين.

ما يتعلق بالمعاد الجسماني أن الشَّيخ الإحسائي قال: إن للإنسان جسمين، أحدهما يُفنى ولا يعود، وقد تألف مِن عناصر زمانية وكثافات ماديَّة، وآخر يعود ويُحشر به الإنسان، وهو ما تألف مِن الطِّينة الأصلية

---

(1) انظر: الإحسائي، رسائل الحِكمة، ص11-13 مِن مقدمة التحقيق.



الصَّافية مِن الكدورات. على أن هذا الكلام لا ينفرد به الشَّيخ الأوحد إنما ورد في كتب الشِّيعة القديمة، مثل كتاب «التَّجريد» للشيخ الطُّوسي (ت 460هـ)، و«شرح التَّجريد» للعلامة الحلي (ت 726هـ)، لذا مَن فهم فناء الجسم الأول بأنه ليس ميعاداً جسمانياً قد كَفر الشَّيخ[1].

يرى الشَّيخية أنهم لا يقولون في شأن المعراج بما يختلف عن بقية المسلمين؛ فقد عُرج بالنَّبي بجسده وثيابه ونعليه، إلا أن الشَّيخ الأوحد له رأي لا يقود إلى مخالفة وتكفير، فهو يعتقد بأن النَّبي صعد إلى السَّماء بعد صفاء جسمه ونقائه من الكدورات والكثافات الدّنيوية، حتى أصبح جسمه لطيفاً خفيفاً نورانياً يناسب عالم السَّماء والأفلاك، ومَن أراد تفسير هذا الاعتقاد أو الرأي على أنه إنكار للمعراج أسرع إلى تكفير الشَّيخ[2].

كذلك لم ينكر الشَّيخ معجزة شق القمر، إلا أن رأيه يوهم بالإنكار، عندما حللها بعدم وجود ضرورة لشق القمر نفسه، و«يكفي انتزاع صورة القمر مع كلِّ ضوئه وشقها أمام النَّاس»[3]. هذا، ويكاد لا يخلو كتاب للطَّائفة الشَّيخية مِن ردود على تلك الاتهامات، والتي أخذت تتجدد، فبعد الشَّيخ الفرغاني المعاصر للشَّيخ الأوحد، ظهر الشَّيخ الهمداني، في أواخر القرن التَّاسع عشر، ومثلما تقدم جمع تلك الاتهامات في كتاب «هدية النَّملة»، حاثاً به المرجع الكبير في زمانه

---

(1) انظر: المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.



الميرزا محمد حسن الشِّيرازي لتكفيرهم، وبعد ذلك ظهر ضدهم، وبقوة، الشَّيخ محمد مهدي الخالصي (ت 1963)، الذي عاش بإيران فترة طويلة، وكان منفياً مع والده محمد مهدي الخالصي (ت 1925)، وقد جعل من الشَّيخية فرقة خاصة خرجت على الثَّوابت الدِّينية والمذهبية، ومحملها تبعات ظهور البابية والبهائية كديانة مستقلة.

حملة الخالصي

قال محمد مهدي الخالصي (ت 1963)، بعد أن عاش بإيران منفياً مع والده، فيهم: إنهم يرون أنه لا وجود للخالق والرَّازق، لأن الخلق والرِّزق والتَّدبير مِن أفعال «الحقيقة المحمدية»[1]، وأنهم قالوا بالرُّكن الرَّابع بعد الألوهية والنُّبوة والإمامة[2]، و«الشَّيخية يرون أنه لا فائدة مِن صاحب الزَّمان عليه السَّلام، وأن الشَّيخ أحمد الإحسائي، مؤسس الفرقة الشَّيخية يذكر ظهوره ويقول: إنه يُرى في عالم البرزخ لا في الدُّنيا»[3]، و«إن علياً قرأ القرآن قبل بعثة النَّبي صلى الله عليه وسلم، بثلاثة عشر عاماً، وغيروا حديث الكساء بحديث موضوع آخر»[4]. كما كتب الخالصي غير هذا مِن اتهامات كثيرة جامعاً بين فرعي الشَّيخية وما ظهر مِن أمر البابية تحت مسمى واحد.

(1) الخالصي، علماء الشَّيخية والصِّراع مع البدع والخرافات، ص153.

(2) المصدر نفسه، ص154.

(3) المصدر نفسه، ص178-179.

(4) المصدر نفسه، ص170.



صحيح أن الكرمانية والبابية كانتا ضمن الشَّيخية، لكن ليس معنى هذا أن يبقى الشَّيخ الإحسائي وتلميذه السَّيد كاظم الرَّشتي مسؤولين عما انشق عنهما وتفرع، مع قطع الصِّلة بهما. بل أخذ الخالصي بما قاله خصم الإحسائي الشَّيخ البرغاني واستشهد به ضده، بعد أن سماه بالشَّهيد الثَّالث[1]، فقد قُتل (1847) بيد البابيين مثلما جاء في خبره. قال البرغاني ونقل عنه الخالصي: إن الإحسائي «اعتقد أن المعاد يكون بالجسم الهورقليائي، وهذا الجسم في هذا البدن العنصري مثل الزُّجاج في الحجر»[2].

نرى الخالصي يرد على كتاب كريم الكرماني «إرشاد العوام»، الذي كتبه بالفارسية، وطُبع بالهند- بومبي العام (1268هـ) [3]، ويعممه على الشَّيخية كافة. على أية حال، يصب الخالصي جام غضبه على شبكة مِن الأعداء، مَن سماهم باللادينيين والشّيوعيين والبابية والبهائية، ويعتبر بانفعال شديد بعيد عن الواقع ولغة الرَّد، أن الشَّيخ أحمد الإحسائي قِسيس مسيحي جاء إلى إيران مِن الغرب، وأن تلميذه السّيد الرَّشتي مِن قساوسة الرُّوس باطني، وما إلى غير ذلك مِن

(1) جرت العادة لدى مؤرخي الشّيعة ترقيم الأعلام المتحاكين في شأن من الشُّؤون: المحقق الأول جعفر الحلي (ت 1277 ميلادية)، والمحقق الثَّاني نور الدِّين الكَركي (ت 1533 ميلادية). الشَّهيد الأول محمد بن مكي (قتل 1384 ميلادية)، والشهيد الثَّاني زين الدِّين العاملي (قُتل 1558 ميلادية).

(2) الخالصي، علماء الشَّيخية والصِّراع مع البدع والخرافات، ص210.

(3) المصدر نفسه، ص223.



الكلام[1]، الذي على ما يبدو أنه نقله مِن مصدر فارسي[2] غاضب على الشَّيخية أقصى درجات الغضب.

يوجز الشَّيخ الخالصي سبب تصنيف كتابه «علماء الشَّيخية والصراع مع البدع والخرافات» قائلاً: «أريد إصلاح العالم ورفع مآسي البشر، وينحصر ذلك بتطبيق أحكام قوانين الإسلام، وإزالة الشُّبهات والخرافات، وبناءً على ذلك فإني خالفتُ واختلفتُ مع جميع طبقات مسلمي اليوم، ولا أُشخص طبقة معينة، وكلُّ مَن يتبع الخرافات يُخالف الإسلام»[3].

أقول: لا اعتراض على ما قاله الشَّيخ الخالصي في الحرب على البدع والخرافات، لكن الفكر الديني، بما زاد عليه فقهاء المذاهب وإخباريوهم ومؤرخوهم ومحدثوهم، لابد أن ينسل الخرافات والبدع، فالعقل الإنساني، إذا ظل أسيراً للفكر الدِّيني مفسراً ظواهر الكون، وما يأتي به فقهاء المذاهب من مقولات خارج المعقول، مِن الطبيعي لا يتوقف إنتاج الخرافة والشَّعوذة، والأمثلة على ذلك كثيرة. فالأمر لا نظنه يرتبط بالشَّيخية دون غيرها.

يعتقد الشَّيخ الخالصي أنه في كتابه هذا لم يكفر الشَّيخية ولا

---

(1) المصدر نفسه، ص377.

(2) حدثني الشَّيخ عيسى الخاقاني بأنه اطلع على كتاب صدر بالفارسية فيه ما يشير إلى أن الشَّيخ الإحسائي ألماني الأصل وأن عيونه زُرق، مِن دون أن يعلم أن الشَّيخ الخالصي قد كتب ما تقدم فيه (لقاء شخصي بأبو ظبي، بتاريخ: 22 فبراير/ شباط 2015).

(3) الخالصي، علماء الشَّيخية والصِّراع ضد البدع والخرافات، ص167.



رؤساءهم، مع أنه قال فيهم بما هو أكثر مِن الكفر، بل وسيصرح بها مع حذره مِن التَّكفير. قال: «فإني لا أُكفر أتباع الشَّيخية، الذين يتصورون أن رؤساءهم مسلمون، مع أنهم منكرون لضرورات الدِّين، ومخالفون لأهل الإسلام، فإني لا أريد أن أثبت كفرهم. بل أريد أن أنبههم إلى اشتباههم، وأثبتَّ لهم أن رؤساءهم، أي الحاج كريم خان صاحب إرشاد العوام والرِّسالة السُّلطانية، والسَّيد كاظم الرّشتي صاحب العقيدة وشرح الخُطبة التّوتونجية، والشَّيخ أحمد الإِحسائي صاحب شرح الزِّيارة والعقائد باللغة العربية، وأمثالهم ليسوا مسلمين، وهم أبعد عن دِين الإسلام بمراحل، مِن عُباد الأصنام...»[1].

كتب الشَّيخ الخالصي ما تقدم من التكفير لهم، بينما هو القائل في الكتاب نفسه: «أما أنا فلا أَحكم بكفر أي طائفة مِن الطَّوائف، ما ادعوا أنهم مسلمون حتى يعلنوا كفرهم، كالشّرك أو إنكار نبوة خاتم الأنبياء، أو إنكار المعاد الجسماني، أو إنكار ضرورة مِن ضرورات الدِّين»[2].

كذلك كتبت مجلة «المنار» لمنشئها الشَّيخ محمد رشيد رضا (ت 1935) رداً على الشَّيخية جامعةً بين الثَّلاثة: الإِحسائي والرَّشتي والكرماني، وكان محور الرَّد كتاب الكرماني المذكور، بل إن فكرة الرّكن الرَّابع نسبها صاحب المنار، بلا توثيق، إلى الإِحسائي والرّشتي

(1) المصدر نفسه، ص164.

(2) المصدر نفسه، ص163.



قبل الكرماني[1]، وهذا غير صحيح حسب ما صرح به علماء شيخيون، وذكرناه سلفاً.

نرى صاحب المقال ينسب كلَّ صغيرة وكبيرة مِن أمر الشَّيخية على العموم للثلاثة المذكورين؛ وما لم نجده في كتب الإِحسائي المستشهد بها، على أن فكرهم على العموم في العقائد يترتب على الرُّكن الرَّابع[2]، مع أن الفكرة الأخيرة مُعترض عليها مِن قِبل الشَّيخية. كأن صاحب المقال لا يعلم بأن الشَّيخية صارت فرقتين، الفرقة الأولى بتبريز والكويت والأحساء يقفون عند الإِحسائي والرَّشتي، وفرقة موجود بالأهواز والبصرة يعتقدون بهما مع الاعتقاد بركنية الكرماني. لكننا نراه يذكر الانشقاق بعد الكرماني، قال: «لذا صار الشَّيخية بعد الخان المعهود طائفتين، وبقي الأمر كذلك إلى زماننا هذا، والأصبهانيون منهم مِن الطَّائفة الهمدانية، وأما الطَّائفة الأولى، أي تبعة الكرماني فهم متفرقون في سائر البلاد، والأغلب منهم ساكنون في طهران وكرمان»[3]. لكنْ مِن ذلك الوقت يُقيم الكرمانيون بالبصرة وتعد مركز مرجعيتهم.

في ختام ما نشرته مجلة «المنار» نجد صاحبها يحمل على فرق الشِّيعة كافة، وأن الجميع تفرع عن الإمامية، والمتفرعات هي: الإسماعيلية والدروز والنُّصيرية والبكداشية والبابية والبهائية على أن

(1) اعتقاد الشَّيخية، مجلة المنار، الجزء الثالث المجلد السابع عشر، فبراير (شباط) 1914 ص218.

(2) المصدر نفسه، ص223.

(3) المصدر نفسه، ص224.



تلك التفرعات أصلها «الغلو في تعظيم آل البيت»[1]. يصعب تحميل مذهب مِن المذاهب مقالات مَن ينشق عنه، فإذا كان الأمر كذلك فالديانات نفسها تتحمل ما ظهر مِن مقالات، وأن صاحب كلٍّ مقالة يدعي أنه الأصل.

ما كتبه جواد علي

بعد ردود واعتراضات علماء الدِّين الشِّيعة، ثم ما جاء في «المنار» وعلى ما يبدو بقلم منشئها نفسه الشَّيخ محمد رشيد رضا، تناول أحد أبرز الأكاديميين والمؤرخين العراقيين جواد علي، صاحب موسوعة «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» الشَّيخية بمقاله في مجلة «الرِّسالة» المصرية العدد (633)، تحت عنوان «الفلسفة الإسلامية المتأخرة»، ومما قاله في الشَّيخية: «راجت كتب الملا صدرا رواجاً عظيما وشرحت عدة شروح وظلت آراؤه فيما وراء الطبيعة تحتل مكاناً بارزاً في عالم الفكر الإسلامي حتى اليوم. وما زالت كتبه تستعمل في الجادة القديمة لمن تقدم في موضوع الفلسفة كما تستعمل كتب ابن سينا أو ابن رشد. وقد أثرت آراؤه هذه على الأخص في الهند وإيران والأفغان فأوجدت بعض المذاهب الإسلامية التي لم تلبث أن أصبحت مذاهب دينية ذات مناهج مستقلة مثل مذهب (الشَّيخية) المنسوب إلى الشَّيخ أحمد بن زين الدين الإِحسائي».

(1) المصدر نفسه.



«تأثر الشَّيخ أحمد الإِحسائي بآراء الملا صدرا كثيراً فشرح بعض كتبه مثل كتاب (الحكمة العرشية) وكتاب (المشاعر) وهو عيال على الملا صدرا على الأخص في موضوع ما وراء الطبيعة. وبالنظر إلى ما كان يظهره من غلو في بعض الآراء نفر الناس منه والتمس الشَّيخ حاميا له ومعيناً، وكان ذلك الحامي هو الأمير محمد علي ابن فتخلعي شاه حاكم مدينة (كرمانشاه). ولما توفي هذا الحاكم اضطر إلى مغادرة إيران والالتجاء إلى (الحائر) المقدس في العراق حيث ألف كثيراً من كتبه وشرح ما راقه من كتب الملا صدرا المهمة وبعض الكتب الأخرى. وقد عرف أتباع الشَّيخ أحمد باسم (الشَّيخية) وهم جماعة خاصة ظهرت»[1].

ثم يعرج جواد علي إلى خليفة الإِحسائي الرَّشتي، ويربط الشَّيخية بالبابية، وهو ما سبق أن قاله كثيرون: يروى عن الشَّيخية أن الإمام تجلى للسيد كاظم الرشتى في ليلة من الليالي وكان عمره إذ ذاك اثني عشر عاما وأشار عليه بوجوب الذهاب إلى مدينة (يزد) إحدى مدن إيران والالتحاق بحاشية الشَّيخ أحمد الإِحسائي الذي كان يعظ ويدرس في تلك المدينة. وقد اتبع السيد أمر الإمام وذهب إلى المدينة، وأصبح من تلاميذ الشَّيخ وأصحابه ومن أقرب الناس إليه. ولما غادر الإِحسائي إيران ثم ترك العتبات المقدسة في العراق لأداء فريضة الحج توفي في الحجاز ودفن بالمدينة في جوار قبور الأئمة بالبقيع سنة 1243 للهجرة. وأصبح السيد كاظم الرشتى خليفة الإِحسائي والنائب

---

(1) جواد علي، مجلة الرِّسالة، العدد (633) المؤرخ في 21 أغسطس (آب) 1945.



ملا به في الأمور. فنظم شؤون (الشَّيخية) وألف في الدفاع عن عقيدة أستاذه وفي توضيح قواعد المذهب الجديد إلى أن توفي بمرض أصابه ببغداد دون أن يتمكن من النص على تعيين شخص. يكون خليفته من بعده وزعيم الشَّيخية الديني المطاع بالنص والتعيين».

«فانصرفت جماعة منهم إلى الميرزا علي محمد الشّيرازي (ولد سنة 1820م - قتل سنة 1885م) الذي جاء بتعاليم جديدة تلتقي في الفكرة التي استقى منها الملا صدرا تعاليمه والشَّيخ أحمد الإحسائي والبابية عيال على الشَّيخية في آرائها وفي أفكارها المغالية، ولا سيما في نظرتها إلى الإمام المهدي وعلاقة الإمامة بالإنسان، ومن أقوال الإحسائي في الحشر والمعاد قوله إن هذا البدن المحسوس المركب من العناصر الأربعة يفنى ويزول ولا يعود والمحشور في القيامة هو البدن النومي الذي تراه في منامك».

«كما يقول إذا دخلت في النوم خلعت الجسد العنصري وبقيت في الجسد الهورقليائي وجميع أجسام الجنة والنار من قبيل الصور النومية وقد أنكر معراج النبي بالبدن العنصري البشري المحسوس (مستدلا بأن الصعود بهذا البدن يلزم منه الخرق والالتئام تبعا لفلاسفة) وفسر المعراج تفسيرا يختلف عن التفاسير المألوفة التي تحاول التوفيق بين العقل والنَّقل»[1].

---

(1) المصدر نفسه.



ردَّ مرجع شيخية البصرة آنذاك عبد الله بن علي الموسوي على ما أورده جواد علي، قائلاً: «قد خالف الحقيقة في ما نسبه إلى الشَّيخية ورئيسها المرحوم الشَّيخ أحمد بن زين الدِّين الإحسائي، فتعجبتُ غاية العجب، وقلتُ يا سبحان الله! إن مثل الدكتور جواد علي، المعروف بالتتبع والصِّدق والأمانة كيف يكتب خلاف الحقيقة ويسيئ إلى التَّاريخ، ويشوه سمعته حتى ظننته أنه -سلمه الله- لم يطلع على كتب الشَّيخ أحمد بن زين الدِّين، ولا على كتب واحد مِن تلاميذه وأتباعه»[1].

فقد نفى السَّيد عبد الله الموسوي أن يكون الشَّيخ أحمد الإحسائي قد تأثر بالملا صدرا الشِّيرازي؛ أو حسب عبارة جواد علي كان عيالاً عليه لأنه شرح كتابيه «المشاعر» و«العرشية»، وحجة الموسوي في نقض ذلك أن الملا صدرا «يقول بوحدة الوجود، كمحيي الدِّين بن عربي، والشَّيخ أحمد عقيدته التوحيد الخالص، وقد ردّ على الملا صدرا في شرح كتابيه: العرشية والمشاعر، لا أيده، والشَّرحان مطبوعان»[2].

وإذا فسر جواد علي صِلة الشَّيخ الإحسائي بالأمير محمد علي بن فتح شاه على أنها لحمايته وإعانته على غلوه في بعض الآراء، فيرد الموسوي بأن للشيخ صلات مع الملوك والأمراء وذلك لشهرته، فأحبه السُّلطان فتح شاه نفسه، وألح عليه الإقامة بطهران إلا أنه امتنع عليه،

(1) بيان حقيقة وإيضاح شبهة، الشَّيخ عبد الله بن علي الموسوي، مجلة الرِّسالة، العدد (643) المؤرخ في 29 أكتوبر (تشرين الأول) 1945 ص1178.

(2) المصدر نفسه.



لم يهرج بدفاع عن السيد كاظم الرّشتي نافياً ما أورده جواد علي عن تَلمذ الرَّشتي وهو في سن الثَّانية عشرة. ويؤكد الرَّشتي أنه خلف نجله السَّيد أحمد لكنه لم يكن على درجة مِن العِلم موازية لدرجة الحاج محمد كريم الكرماني الذي قلده الشَّيخية مِن بعده. فعقيدة الشَّيخية في التقليد نفسها عقيدة الإمامية الاثني عشرية، أي الإقرار بتقليد المجتهد، بما نص عليه الإمام جعفر الصَّادق: «أما مَن كان مِن الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه، ولا أمنع أنهم يختارون تقليد الأعلم»[1].

بعدها ينقض السيد الموسوي ما أورده جواد علي في شأن إنكار المعاد الجسماني وتأويلاتهم بما يخص المعراج والإمام المهدي، ويرد عليه بما نسب للشيخية مِن أن البابية عيال على الشَّيخية قائلاً في الباب الميرزا علي محمد الشِّيرازي: «ولولا الإطالة لسطرتُ مِن مزخرفاته التي أُنزلت عليه في قرآنه بزعمه، الذي سماه الذكر والبيان ما يهتدي به الطَّالبون، وأن ميرزا علي محمد أنكر شريعة سيد المرسلين وأسقط عن أتباعه الصَّلاة والصِّيام والحج والزَّكاة كما في قرآن المزخرف وغيره مِن رسائله»[2].

هذا تأكيد أن البابية ليست مِن الشَّيخية، وأنها أُخذت كون الباب كان محسوباً على الشَّيخية، مع تفرده برأي خاص، وأن الشَّيخي ملا

---

(1) المصدر نفسه، ص1179.

(2) المصدر نفسه.



محمد المقاني (ت 1852) هو مَن أفتى بقتل علي محمد الشِّيرازي (أعدم 1850) الباب بتبريز[1]، كذلك نلاحظ رداً لأحد كبار الشَّيخية محمد حسن گوهر (ت 1849) على الباب والبابية[2].

ما يراه الإِحسائيون

يرد الإِحسائية الشَّيخية على مجمل ما قيل وكُتب عنهم بما يخص المعراج، وهو قضية فاصلة بين الإيمان والكفر[3]، الآتي: «الذي نعتقده ونُدين به، وهو في الجملة ضروري مذهب الإماميَّة: إن نبينا محمداً بن عبد الله بن عبد المطلب، المتولد مِن آمنة بنت وهب في مكة، الذي كان يأكل ويشرب، ويمشي في الأسواق وسكك مكة والمدينة، وكان يحوي مقداراً مِن الأرض، عرج في تلك اللَّيلة وجسده الظَّاهري الشَّخصي»[4].

ليس الاعتراض على ما ورد في النَّص فهذا اعتقاد المسلمين كافة، لكنَّ الاعتراض على رأي الشَّيخية في طبيعة جسد النَّبي عند العروج وفعل الله فيه، فقد قالوا: «فالصَّاعد كلما صعد ألقى منه

---

(1) الحائري، عقيدة الشِّيعة، ص9. ورد اسم الباب محمد علي الشِّيرازي خطأً على ما يبدو في المصدر المذكور.

(2) الإِحقاقي، قرنان مِن الاجتهاد والمرجعية، ص89-90.

(3) «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»(سورة الإسراء، الآية 1)، مع أن هذه الآية أشارت إلى الإسراء من مكة إلى القدس، ولم تأت قصة المعراج في القرآن، إنما جاءت في الحديث والقصص، وما أضاف عليها الإخباريون. كذلك هناك حديث نبوي يشير إلى أن المعراج كان في المنام وليس في الحقيقة.

(4) الأسكوئي، إحقاق الحق، ص142.



(جسده) عند كلّ رتبة ما منها فيها. إذا أراد تجاوز الهواء ألقى ما فيه من الهواء فيها، وإذا أراد تجاوز كرة النَّار ألقى ما فيها، وإذا رجع أخذ ما له من كرة النَّار، فإذا وصل الهواء أخذ ما له مِن الهواء. لا يُقال على هذا قول بعروج الرُّوح خاصة، لأنه إذا ألقى ما فيه عند كلّ رتبة لم يصل منه إلا الرُّوح. لأنا نقول: إنا لو قُلنا بذلك فالمراد بها أعراض ذلك»[1].

لكن إذا كان هذا مثبتاً على هذه الطائفة، فلم يعد التأويل حكراً على الشَّيخية، إنما تبنى عدد من مفسري آية «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (الإسراء 1) رواية حذيفة بن يمان (ت 36هـ)، وأم المؤمنين عائشة (ت 58هـ)، ومعاوية بن أبي سفيان (ت 60هـ)، حول قصة الإسراء والمعراج. قالت عائشة: «ما فقد جسد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ولكن أسري بروحه»[2]. وقال معاوية: «كانت رؤيا من الله صادقة»[3]. ولعلَّ الآية الآتية التي وردت في السُّورة نفسها: «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ» (الإسراء 60) ترجح أن الإسراء والمعراج كانا مجرد منام.

يتصل هذا بالمعاد الجسماني فـ«الجسد الدُّنيوي مركب من الأجزاء الأصلية والأجزاء الغريبة الفضلية، التي يُعبر عنها الشَّيخ

---

(1) المصدر نفسه، ص145-146 عن الإحسائي، الرِّسالة القطيفية.

(2) الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن 15 ص13.

(3) المصدر نفسه.



الأوحد بالجسد الأولي والجسد العنصري، وعن الأول بالجسد الثَّاني. بعبارة أخرى أن الموجود الدُّنيوي هو الجسد الأصلي الذي يعود، إلا أنه يصفى مِن العوارض والأجزاء الغريبة الفضلية المخلوطة به، التي لبست منه ولا ربط لها»[1]. إن ما نسب إلى الشَّيخ الأوحد هو قول الحاج كريم خان الكرماني صاحب الرّكن الرَّابع في كتابه «إرشاد العوام»، وكان يرى: «أن هذا البدن المستعار الدُّنيوي لا يعود»، وقال أيضاً: «إن هذا الجسد الأصلي كالصَّندوق»[2].

يبدو أن الشَّيخية، وتحت ضغط الاتهامات الموجهة إليهم، صرحوا بأن ما تقدم مِن قول علمائها الأوائل بعدم عودة ما يدخل على الجسد مِن أعراض ليس مِن العقيدة «لا يجب الاعتراف بما حققه الحكماء مِن تصفية الأبدان، وعدم عود العوارض الدُّنيوية، وقد سماها بعضهم بالأجزاء الغريبة، وبعضهم بالأجزاء الفضلية، وبعضهم بالجسد العنصري، وإن كان هذا التَّحقيق لا بأس به، وموافق للذوق والعقل، وإشارات النَّقل، ولكن ليس مِن العقيدة»[3].

أما عن لفظ «هورقليا» الشَّيخ الأوحد، والذي ذكره المعترضون عليه، فمعناه حسب الأسكوئي[4]، وهو أحد علماء الشَّيخية بالكويت

(1) الأسكوئي، إحقاق الحق، ص97.

(2) المصدر نفسه.

(3) الإِحقاقي، الأحكام الشَّرعية 1 ص67.

(4) لقب الأسكوئي نسبة إلى منطقة أسكو، حيث تنحدر هذه الأسرة، الواقعة بإقليم أذربيجان، وهي مِن توابع تبريز، ويُقلد أهل أسكو اليوم الحاج ميرزا آقا الإِحقاقي (انظر: الإِحقاقي، قرنان مِن الاجتهاد والمرجعية، ص33).



والهريز: «لغة سريانية، وهو لغة الصبة (الصَّابئة المندائيون)[1] الموجودين في زماننا هذا، النَّازلين في البصرة وحواليها، والمراد الواسطة والبرزخ، والمراد من عناصر المثال، الذي هو برزخ وواسطة بين عالم الملكوت، وهو عالم النُّفوس، وبين الملك وهو عالم الأجسام والدُّنيا»[2].

بتوضيح أكثر تعني الهورقليا عند الشَّيخ الأوحد: «أن عناصر الجسد الأصلي لا مِن عالم الملكوت، ولا مِن عالم المُلك، بل مِن عالم آخر متوسط، وهو عالم المثال، بعبارة أخرى ليس عناصر ذلك الجسد مِن عالم الملكوت الذي هو مِن المجردات، إذ هو مجرد مِن المادة العنصرية والمدة الزَّمنية، ولا مِن عالم المُلك الذي هو عالم الدُّنيا والأجسام، بل من عالم متوسط بينهما اللَّطافة والكثافة، وهو عالم المثال»[3]. أما أجسام الأئمة المعصومين فشأنها شأن آخر «تبقى تحت الأرض محفوظة مِن التَّلاشي، وتفتت الأعضاء، وتصرف الأرض بالتغيير والتبديل، أي البقاء على الصُّور الدُّنيوية»[4].

ما يتعلق برأيهم في الأئمة المعصومين، فعلى الرَّغم مما تقدم بما يُصنف بالغلو، فإنهم يقولون بالمجتهد المُقَلد ألا يكون مغالياً ولا مقالياً، والمغالي مَن «يعتقد في أحد المعصومين أنه إله مِن دون اللّه»،

(1) راجع: الفصل الأول مِن الجزء الأول مِن كتابنا هذا.

(2) الأسكوئي، إحقاق الحق، ص43.

(3) المصدر نفسه، ص44.

(4) المصدر نفسه، ص88.



والقالي هو «المقصر في حق المعصومين» أي نمط أوسط «أتم آيات الله ودلائله وأوليائه»[1].

لكن مَن يقرأ هذا النَّص، وهو مِن خارج الشَّيخية، يصعب عليه التمييز بين نمطي الوسوط والمغالاة، فالأئمة المعصومون عندهم: عين الله النَّاظرة، وأذنه الواعية، ولسانه النَّاطق، ويده الباسطة، ووجهه الباقي، وبهم ثبتت الأرض والسَّماء، خزائن علم الله، ومساكن بركة الله، ومنابع فيض الله، أنشأهم في القِدم قبل «كلّ مذروء ومبروء اخترعهم مِن نور عظمته، وجعلهم على كلِّ مَن اعترف بسلطان ربوبيته، فهم يفعلون بإذنه ما شاؤوا وما يشاؤون إلاّ أن يشاء الله»[2].

يبقى الجدل طويلاً، فمهما ردَّ ودافع الإحسائية فما قيل وكُتب ضدهم سارت به الرّكبان، والشَّيخية بنفسها صارت عدة جماعات، ترد بعضها ضد الأخرى، وتفرعت عنها ديانة قائمة بذاتها، مع أنها لا تعترف بها، ووقفت ضدها بقوة وما زالت كذلك. لكنْ في ذهن الآخرين ظلت هذه الجماعات محسوبة على الشَّيخية مهما تبرأت منها.

لقد ظهرت البابية والبهائية بمعزل عن الشَّيخ الإحسائي والسَّيد الرَّشتي، على خلاف ما حملهما البعض، في ما كتبوا عن البابية والبهائية، وما انبعثت بعدهما مِن أفكار، على أن الشَّيخية كانت جذراً لما أتى خلاف عقيدتها، فحسب هذه النَّظرة يكون كلُّ

(1) الإحقاقي، الأحكام الشَّرعيَّة 1 ص67.

(2) المصدر نفسه 1 ص75-76.



انشقاق أو تفرع عن الإسلام مِن مسؤولية الإسلام، ولم يكن تحميل هذه المسؤولية جديداً، فهذه مجلة «الهداية الإسلامية» نشرت مقالاً العام (1348هـ) جاء في مستهله: «في سنة 1157هـ ظهر الشَّيخ أحمد زين الدِّين الإحسائي زعيم الطَّائفة الشَّيخية، ووضع حجر الأساس لبناء البهائية. نظر هذا الرَّجل في الفلسفة السَّطحية، ومزج قواعدها بتعاليم أسلافه الإسماعيلية، وبعض تعاليم بولسية كنائسية وأخرى مجوسية، فكان مذهبه أمشاجاً مِن عناصر ميتة»[1].

فانظروا إلى هذه الخلطة التي توهمها الكاتب في أن يكون رأس البابية والبهائية الشَّيخ الإحسائي، وهم الذين افتوا بقتل الباب، مثلما تقدم، وأن يكون الإحسائي إسماعيلياً ومسيحياً!

بل نقرأ لكاتب آخر قال إنه توسع في جذور البهائية إلى الشِّيعة ككل: «البهائية تمخضت عنها البيئة الشِّيعية في إيران، وقد وضعها مجموعة مِن أذكياء الشِّيعة». ثم يتحدث عن التَّأسيس على أن الشَّيخية هي البهائية، كتب مِن دون أن يعرف تحدر الشَّيخ الإحسائي، وهو يذكر نسبته مع اسمه أي مِن الأحساء ولا يعرف أين تقع: «وكانت طلائع البهائية ثلاثة رجال مِن الشِّيعة هم: أحمد زين الإحسائي مِن العراق، ولا يزال أتباعه موجودين حتى الآن ويسمون بالشَّيخية، والثَّاني هو كاظم الرّشتي مِن شيعة إيران، والثَّالث هو علي محمد الشِّيرازي، وقد تأثر بالإحسائي والرَّشتي وتلاميذهما. هؤلاء الثَّلاثة كانوا الطلائع

(1) صادق إبراهيم عرجون، البابية والبهائية، مجلة الهداية الإسلامية، القاهرة، في رمضان 1348، ج4، م 2 ص219.



الأولى للبهائية، وكان هدفهم تحقيق حلم الباطنية الغلاة، ونعني به تغيير عقائد الإسلام وتشريعاته، ونظمه الاجتماعية وأهدافه»[1].

ورد هذا الكلام تحت عنوان «دراسة العدد»، ومعنى دراسة أن تكون موثقة لا يُرمى الكلام فيها جزافاً، اعتمدت على آراء مَن وصفوا بالمفكرين، ومن بينهم الكاتبة الإسلامية عائشة عبد الرَّحمن المعروفة ببنت الشَّاطئ (ت 1998).

مثلما يُحمل الشِّيعة، مِن قبل السُّنة المتطرفين، تبعات الانشقاقات، وما عُرف بالباطنية والغلاة، يُحمل الشِّيعة المتطرفون أيضاً المذاهب السُّنَّية تبعات الجماعات التي تظهر بين وقت وآخر، وشغلت العالم بالفكر الجهادي التَّكفيري، بل هناك مَن يحمل هذا وذاك الإسلام نفسه، من دون الأخذ بنظر الاعتبار التَّصدي ضد الغلاة مِن قبل علماء الشِّيعة والتصدي ضد المتطرفين مِن قبل علماء السُّنَّة، لكن لا أحد منهم يقف أمام ما يقومون به من تطويع الزمن للنص الدِّيني وليس العكس، وبذلك يظهر التَّطرف، وبالتالي المشكلة في الفكر الدِّيني على العموم، لأنه الأسهل في تحويله إلى أفكار مغالية أو متطرفة، فأفكار الغلو في الأئمة وممارسات التطرف كانت موجودة، وربَّما مقبولة في الزمن الغابر، والخلاف مع ممارسيها في الزمن الرَّاهن زمن الإلكترون.

---

(1) البهائية تسامح وإخاء في الظَّاهر وحرب على الإسلام في الباطن، مجلة رسالة الإسلام، العدد (24) التاريخ: يونيو (حزيران)- يوليو (تموز) 1987.



مع ذلك فمبكراً عُزل الغلاة عن الجسد الشّيعي الإمامية، على سبيل المثال لا الحصر ، نقرأ لشيخ الطّائفة محمد بن جعفر الطّوسي (ت 460هـ): «يؤدي إلى قول الغلاة والمفوضة الذين جحدوا قتل علي والحسين عليه السَّلام، وذلك سفسطة»[1]، أي اعتقدوا بأنهم أحياء مهديون. كذلك عند علماء الشّيعة المتأخرين الغلاة بمنزلة الكفار، يقول المرجع الشيعي الإمامي السَّيد علي السِّيستاني في العبادات، كتاب الطَّهارة: «الغلاة: وهم على طوائف مختلفة العقائد، فمَن كان منهم يذهب في غلوه إلى حدٍ ينطبق عليه التَّعريف المتقدم للكافر حُكم بنجاسته دون غيره»[2]. ونزيد أن الإحسائية أنفسهم ذكر علماؤهم في تفصيل «العبادات» تحريم تقليد الغلاة: «يجب أن يكون المجتهد مسلماً موالياً جعفرياً اثني عشريا معتدلاً في العبادة واقفاً على النَّمط الأوسط لا غالياً ولا قالياً»[3]، وفي قسم «الطَّهارة» ذكر المصدر الشَّيخي «الغلاة نجس يجب الاجتناب منه»[4]. نحن هنا نعتمد على ما يقوله القوم لا على ما يظنه أو يعتقده الخصوم.

قيل تفرعت الشَّيخية، بعد وفاة زعيمها الثاني السَّيد الرَّشتي، إلى ثلاث جماعات: تزعم الأولى الميرزا محمد حسن جوهر أو گوهر(ت 1849)، تتلمذ على يد الشَّيخ الأوحد وكذلك على يد السَّيد

---

(1) الطُّوسي، كتاب الغيبة، ص21.

(2) السّيستاني، منهاج الصَّالحين 1 ص139.

(3) الحائري، أحكام الشَّريعة 1 ص75.

(4) المصدر نفسه 1 ص103.



كاظم الرّشتي، تحدر مِن قرية أوشتبين مِن مناطق قره داغ- إقليم أذربيجان، وكانت وما تزال له منزلة كبرى بين الشَّيخية، فقال عنه مصدر شيخي إِحقاقي: «شيخ الحكماء والمتألهين وأستاذ الفقهاء والمجتهدين وقوام الملة والدِّين...»[1]. بينما تزعم الثَّانية الحاج كريم خان القاجاري، أما الثالثة فكانت بزعامة الملا حسين البشروئي (1849). والجماعة الأخيرة «اعتزلوا الخلق واعتكفوا، وكانوا حسب مسلكهم دائماً مشغولين بالبحث المتتالي عن شخص عظيم فريد أمين دعوه في اصطلاحهم بالركن الرابع (وكيل المهدي المنتظر)»[2].

وعلى رأي آخر، تفرقت الشَّيخية إلى ثلاث فرق: الركنية نسبة إلى قولهم بالرُّكن الرَّابع الذي يلتقي الإمام مباشرة، وهم أتباع كريم خان القاجاري (ت 1871). والكشفية وهم أتباع الميرزا محمد باقر الأسكوني (ت 1883). وقالوا يتم اللقاء بين المرجع الدِّيني والإمام عن طريق الكشف. وفرقة ملا حسين البشروئي، وهم الباحثون عن الموعود[3].

أما الشَّيخية أنفسهم فيرون أنهم شيعة إماميَّة، مثلما تقدمت الإشارة، وما اختلافهم عن الآخرين إلا باختلاف لا يزيد على ما بين رأي مرجع وآخر، ويعترفون بأنهم جماعتان في الوقت الحاضر، مثلما تقدم: الإِحقاقيَّة والكرمانية، ولا اعتراف ولا اتصال بين الفرعين،

---

(1) المصدر نفسه، ص81-82.

(2) مقالة سائح في البابية والبهائية، ص4.

(3) الأمين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية 2 ص234.



مع أنهم يلتقون بالشَّيخ والسّيد، والجميع يلتقي مع الشِّيعة في الأُصول والفروع، مع اختلاف الرَّأي.

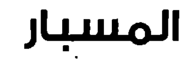






الفصل الثّاني

كا كه يي (كاكائية)



جبال العراق، وأي بيئة جبلية تحفل بتاريخ ديني متنوع، تظهر فيها، وبشكل طبيعي، غرائب وعجائب. تراها أخصب الأمكنة لوجود الدَّراويش، والأنسب للاحتفاظ بالعادات والطُّقوس ذات الرُّوحانية الخالصة. فلا ينال منها بسهولة دعاة التَّحديث أو السَّلفية على حدٍ سواء. لذا تظل تحتفظ طويلاً بأعراف سرية لا تظهرها إلا لصخرة الجبل، وما يتسع له الوادي ويحفظ سره الكهف.

إن لاذ الصَّابئة المندائيون واليهود والمسيحيون بالآيات الثَّلاث التي وردت في السور القرآنية الثلاث: «البقرة» و«المائدة» و«الحج»، بتحملهم تحرشات المحيط بصبر لا حدود له، حتى صار طبعاً مِن طباعهم على مرِّ الأجيال، فما الذي حفظ الأيزيديين والدَّراويش من الهلاك غير البيئة الجبلية بمغاراتها وكهوفها العصية على الاختراق، مع الحفاظ على سرية الطُّقوس، فلا تجوز الصَّلاة أمام الغريب المتربص بهم، حتى صار ذلك تقليداً مِن تقاليدهم الدِّينية مع نسيان السَّبب!

ولا سيما أن فرقاً وطوائف عراقية عديدة اختفت من الوجود، لأنها لا تمتلك الجبل ولا الكهف. اختفت «القلم حاجية»[1]، وظل مجرد

---

(1) وردت عنهم مادة في مجلة لغة العرب، على أن اللَّفظة جاءت مصحفة من «كلان» الفارسية، وتعني: كبيراً أو أميراً وألحقت بالحاج المعروفة فصارت «قلم حاجية»، وهي اسم مدينة بمندلي، وأن المندلاويين آنذاك كانوا يسمونها «قلعة الأمير حاج»، حسب المعنى المذكور أدناه، ويسمون أيضاً بالعلي إلهية ويحرصون على إخفاء مذهبهم، وهناك مَن تجرأ وأشار إليهم بليلة الزنا أو الفسق، وهذا ما اتهمت به الملل المخالفة في عقائدها للسَّائد الدِّيني أو المذهبي كافة، لذا لم يكن الموضوع الذي نشر في لغة العرب منصفاً، فكأن الكاتب يذكر لبشر نزلوا من كوكب آخر، ولم يكونوا مِن أطراف ووسط هذا المجتمع الشرقي (انظر: الحسني، القلم حاجية، مجلة لغة العرب، يوليو/ تموز



اسم لمحلة بمدينة مندلي، واسم تكية، واسم بوابة مِن بوابات المدينة السَّبع[1]، والتي لا تخرج عن الصّلة بعلي بن أبي طالب أيضاً، وديارهم بمندلي شرق بغداد، والنُّصيرية أو العلوية من بغداد وعانة، ولم يبق منهم هناك غير بيت أو بيتين، وربَّما أكثر، فالعديد مِن الشَّخصيات السِّياسية والثَّقافية لا يفصحون عن انتمائهم العلوي، لأنهم تجاوزوا هذا الانتماء بثقافتهم أو لتجنب ردّة فعل المحيط، ومَن نعرفهم كشعراء وسياسيين كان للسبب الأول. ومن الطَّوائف التي خالفت أُصولها الإسلامية، التي كانت تتظاهر بها، وإلا هي، حسب ما سمعناه مِن المنتمين إليها، ذات أُصول دينية قديمة، دخلت عليهم التَّأثيرات الإسلامية عن طريق المحيط وعن التَّصوف. أسندت ظهرها إلى الجبل وجعلت وجودها من وجوده هي طائفة كاكه يي، وهذا اسمها بالكردية، ونحاول استخدامه كما هو، وبالعربية كاكائية أو أهل الحق مثلما كانوا يسمون بإيران، إضافة إلى العلي إلهية[2].

فمَن هم كاكه يي، وما هي أُصول مذهبهم؟ وهل تدل التَّسمية على بقايا جماعة الفتوة وتنظيمها الاجتماعي القديم، الذي شجعه خلفاء عباسيون متأخرون؟ ثم تحولوا إلى فرقة دينية؟أم هم قبيلة

1929 ص513-517).

(1) تكية سيد كورا (السيد الكبير)، تقع بمحلة قلعة مير حاج، والتكية خاصة بعبادات القلم حاجية، ويسمون بمندلي العلي إلهية، والمحلة أيضاً تسمى قلم حاج، وباب يعرف بباب قلم حاج إحدى بوابات المدينة السبع، تغلق ليلاً لحمايتها (المندلاوي، مندلي عبر العصور، ص173-174 و191). نظرة في هذا الكتاب تريك كيف أن أهل مندلي كانوا يعيشون سنة وشيعة، بوجود تكايا قادرية ورفاعية وبكتاشية إلى جانب القلم حاجية.

(2) See: Edmonds, Kurds, Turks, and arabs, P 182



كردية مسلمة تأثرت بالأديان الأُخر، فظهرت لديها تعاليم مزدوجة، وعرفوا بمناطق أُخر بـ«أهل الحق»، أم إنهم أهل ديانة قديمة استجابوا لتأثيرات جديدة، فأضاعوا القديم ولم يقبلوا الجديد كله، إنما قبلوا منه بعض الطُّقوس؟

أسئلة كثيرة حاول الإجابة عنها عدد من المؤرخين والمهتمين، كل حسب معلوماته وقناعاته. كان المشترك بين أغلبهم أن مصدر معلوماتهم وتكهناتهم شخص تخلى عن طائفته كا كه يي، فتحدث عن قومه رغبة في تأكيد انتمائه الجديد. وهي الطريقة نفسها التي بحث فيها وجود كيان مذهبي أو طائفي مختلق عُرف بالشَّبك، حسب ما سيرد في الفصل الأخير مِن هذا الجزء. وللأسف أغرت هذه الطَّريقة على الرغم من سطحيتها وسذاجتها عدداً من المهتمين العراقيين، فأرخوا لهذه الطَّائفية على ما سمعوا مع الإضافات التي لم تخل مِن الغرائب في شأنهم.

على الباحث الجاد الحذر الوقوف عند تناقض المعلومات و الاستنتاجات المستخلصة؛ إلى جانب الانتباه لدوافع البعض المذهبية والدِّينية، وهذا أمر معروف في كتابة تاريخ الملل والنِّحل. غير أن بعض هؤلاء المؤرخين، أصابوا أو أخطؤوا، كانوا من هواة الكتابة في موضوعات غريبة ومشوقة، لم تكن معروفة آنذاك بعد، حسنتهم أنهم فتحوا بها طريقاً لدراسة تاريخ طالما ظل مكتوماً بين وديان وجبال كردستان العراق، سواء كانت كا كه يي، أو مذاهب وأديان هذه المنطقة المنيعة عامة.



يُفاجأ الباحث في تاريخ طائفة كا كه يي بغزارة الروايات المتناقضة، فالغالب منها، كما ذكرنا، ورد عن طريق السماع. ساعد حذر الكاكائيين من الغرباء أن ينقلوا للمؤرخ أو الرحالة، الذي جاب الجبال بحثاً عن تاريخهم وحقيقتهم، حكايات غامضة، يلعب فيها الرمز دوراً كبيراً، وما إن يحصل على معلومة حتى تأتي أخرى تلغيها تماماً.

عموماً، إن البحث في ماضي وحاضر طائفة كا كه يي، أو غيرها من مذاهب أهل الجبال يستدعي الحَيرة. فالكثير مِن المصادر كما بيّنّا حطب ليل، جمعت من خارجٍ على قومه أو ملته، أو من مذكرات موظفي الدولة بالمنطقة، أو من خواطر رحالة أجنبي في عتمة بلا فاحص يفحصها.

لكنَّ المشهور من بين تلك الآراء، حسب المصادر التي بين أيدينا، أن الكاكائيين مسلمون، مالوا إلى الغلو في محبة الإمام علي بن أبي طالب، حتى عدوا من «العلي إلهيين»، أي يعبدون علياً أو يعتبرونه هو الله، وهذا ليس موجوداً بينهم مع الاعتراف بشدة حبهم لهذه الشَّخصية، التي غلا بها الكثير مِن النَّاس، وبينهم صوفية مِن مذاهب أهل السُّنة، وتأثروا بالأديان المحيطة بهم، فشكلوا فرقة خاصة في نظرتها إلى الوجود، وفي طقوسها، من الصَّعب اعتبارها واحدة من المذاهب الإسلامية الآن، أو مذهباً مِن ديانة أخرى. عن حبهم لعلي



يقول عباس العزاوي (ت 1971) لما التقى زعيمهم السَّيد خليل (ت 1932): «شائع عنكم أنكم تحبون عليًّا! فقال: وأنتم تكرهونه؟ بل اعتقد أنكم تحبونه أيضاً. فقلت: لا شك في الحبِّ إلا أنه له حدّ، فإن تجاوزه كان عِبادة! فلم يفصح عن هذا»[1].

الكاكا أو الفتى

وجد عدد من الباحثين في تاريخ كا كه يي صلة بين الكلمة الكردية كاكا (الأخ الأكبر) وتنظيم الفتوة؛ المعروفة بالأخية، التي شجعها الخليفة العباسي النَّاصر لدين الله (ت 622هـ)، وجعلها تحت إشرافه العام (604هـ)[2]، بعد أن جعل من نفسه الفتى أو الأخ الأول، وبلغة القوم: الكاكا. ثم تقلد رئاستها من بعده خلفاؤه. يذكر أن حفيده المستنصر (ت 640هـ) لبس سراويل الفتوة عند مرقد الإمام علي بن أبي طالب بالنَّجف[3].

بهذا المعنى قصد المستشرق الروسي (فلاديمير مينورسكي) كا كه يي فيما قاله عن العلي إلهية: «من طريف عاداتهم المؤاخاة»[4]. والأخ أو الفتى كان صاحب هيمنة وشهامة ونخوة، يردع المعتدين عن أبناء محلته أو طائفته ويرد الظّلم عنهم.

---

(1) العزاوي، الكاكائية، ص29.

(2) ابن الطَّقطقا، الفخري في الآداب السُّلطانية 322. ابن تغرى بردى، النُّجوم الزَّاهرة 6 ص 261.

(3) ابن الفوطي، الحوادث الجامعة والتَّجارب النَّافعة في المئة السَّابعة، ص 257.

(4) مينورسكي، الأكراد ملاحظات وانطباعات، ص81.



كان علي بن أبي طالب (اُغتيل 40هـ) عند الأخيين، وبالتالي الكاكائيين، مثال الفتى أو الكاكا الأول، وكان هذا في كل مراحل تطور الفتوة، وتاريخياً لها صلة بالقول المشهور «لا سيفٍ إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي». يعود تاريخ هذه العبارة إلى معركة أُحد، السنة الثالثة للهجرة، يوم انتصرت قريش على المسلمين، وكان خالد بن الوليد (ت 21هـ)، الذي قيل لقبه الرسول، في ما بعد، بسيف الله، على ميمنة المشركين.

حدث أن جماعة من قريش هاجمت الرَّسول وكادت تقتله، فقال لعلي: «احمل عليهم»، ففرقهم وردهم. وتكرر المشهد مرتين، فقال جبرائيل: «يا رسول الله هذه المؤاخاة! فقال الرسول: «إنه مني وأنا منه»، فتمنى جبرائيل أن يكون منهما، فسمع صوتاً يقول: «لا سيف إلا ذو الفقار (غنيمة من غنائم إحدى المعارك مع قريش)، ولا فتى إلا علي»[1].

كانت لحظات حاسمة في حياته وحياة الدَّعوة الإسلامية. وحسب ما جاء في السيرة أن ذا الفقار واحد من سيوف النَّبي محمد، غنمه في معركة بدر من العاص بن وائل بعد قتله، وحمله علي في معركة أُحد. ويظهر في الصُّورة المتخيلة أنه مشقوق من بدايته، وعرف بذي الفقار لوجود فقرات في بنيته «واحدة فَقار الظَّهر» أو «السَّيف الذي في مانه

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ 2 ص153 السنة الثَّالثة مِن الهجرة.



حزون»[1]. جاء في مقدمة منشور الفتوة، الذي عممه الخليفة النَّاصر لدين الله الآتي:

«من المعلوم الذي لا يتبارى في صحته، ولا يرتاب في براهينه وأدلته، أن أمير المؤمنين علياً بن أبي طالب هو أصل الفتوة ومنبعها، ومنجم أوصافها الشريفة ومطلعها. وعنه تروى محاسنها وآدابها. ومنه تشعبت قبائلها وأحزابها، وإليه تنتسب الفتيان، وعلى منوال مؤاخاته النبوية الشريفة نسج الرفقاء والإخوان. وأنه كان عليه السلام، مع كمال فتوته و وفور رجاحته، يقيم حدود الشرع على اختلاف مراتبها، ويستوفيها من أصناف الحسبات (طبقات الناس) على تباين جناياتها ومللها ونحلها ومذاهبها»[2].

إضافة إلى ما ذكره مينورسكي، من علاقة الإخاء بين العلي إلهيين، يقول ابن بطوطة (ت 779هـ) في روايته أو مشاهدته لجماعة الفتيان في بلاد الأناضول (تركيا حالياً)، وتسميتهم بالأخية. وبالتالي شيوعها في المناطق الكردية بكا كه يي، وأخلاقهم ومزاياهم التي أشارت إلى أنهم أهل الفتوة المقصودة، من دون أن يشير إلى علاقة ما بعلي بن أبي طالب.

قال ابن بطوطة: «واحد الأخية أخي، على لفظ الأخ، إذا أضافه المتكلم إلى نفسه، وهم بجميع البلاد التركمانية الرُّومية، في كل بلد

---

(1) الجوهري، الصَّحاح 2 ص782.

(2) الشّيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص534، عن ابن السَّاعي، الجامع المختصر، ص223.



ومدينة وقرية، ولا يوجد في الدُّنيا مثلهم أشدّ احتفالاً بالغرباء من النَّاس. وأسرع إلى إطعام الطَّعام، وقضاء الحوائج. والأخذ على أيدي الظَّلمة، وقتل الشُّرط ومن لحق بهم من أهل الشرِّ. والأخي عندهم رجل يجتمع أهل صناعته وغيرهم من الشّبان الأغراب، والمتجردين ويقدّمونه على أنفسهم، وتلك هي الفتوة أيضاً...»[1].

بيد أن ما يعترض التسليم في العلاقة التاريخية بين الفتوة العربية وكا كه يي الكردية أن الأولى كانت تنظيماً شبابياً اجتماعياً عفوياً في أغلب البلدان؛ يلعب فيه الفتى البطل دوراً محورياً ويبدو متمرداً، ويظهر القوة والرُّجولة تبعاً لمذهب الفتيان، مما يحتم عليه الذَّود عن أبناء الحي أو المحلة ومقارعة فتيان الأحياء الأُخر. يأتي هذا خلاف ما وصفه مصطفى جواد (ت 1969) بقوله: «مذهب حيوي ديني سلك بعد ظهور الإسلام لتهذيب الأخلاق، ونعش النُّفوس وبث العبقرية»[2]. وبعد حوالى ثلاثين عاماً من مقاله السَّابق عاد جواد ووصف الفتوة بقوله: «مذهب إسلامي ديني اجتماعي، قد تطور كسائر المذاهب الدِّينية والاجتماعية في الإسلام»[3].

إن الفتوة أو الأخية ليست مذهباً ولا ديانة مثلما كا كه يي؛ لأنها تخص فئة اجتماعية معينة، فهي فئة الفتيان الشَّباب، فلا روابط عقائدية بينها سوى التآخي والاتفاق على رئيس وبرنامج محدد، تدخل

---

(1) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، ص285-287.

(2) جواد، الفتوة والفتيان قديماً، مجلة لغة العرب، أبريل (نيسان) 1930.

(3) جواد، بحث الفتوة وأطوارها، مجلة المجمع العلمي، المجلد الخامس 1958.



فيها المذاهب وليست هي المذهب الدِّيني، فمنها فتوة شيعية وأخرى سُنَّية. وقال الرَّحالة ابن جبير (ت 614هـ) ما يفيد ويؤكد تبعية الفتوة للمذاهب: «سلط الله على هذه الرَّافضة (الفتوة الشِّيعية وفيها علي بن أبي طالب الفتى الأول) طائفة تعرف بالنَّبوية، سُنِّيون يدينون بالفتوة وبأمور الرُّجولة كلها، وكلّ من ألحقوه بهم لخصلة يرونها فيه، منها ما يحرمونه (يلبسونه) السراويل، فيلحقونه بهم. ولا يرون أن يستعدي أحد منهم في نازلة تنزل بهم. لهم في ذلك مذاهب عجيبة، وإذا أقسم أحدهم بالفتوة برَّ قسمه، وهم يقتلون هؤلاء الرَّوافض أينما وجدوهم، وشأنهم عجيب في الأنفة والائتلاف»[1].

ظهرت الفتوة السُّنَّية بالشام، مقابل الفتوة العلوية أو الشِّيعية بالعراق، وكأن المواجهة بينهما عودة بالتاريخ إلى الصِّراع بين الشَّام الأموي بزعامة معاوية بن أبي سفيان (ت 60هـ) والعراق العلوي بزعامة علي بن أبي طالب. فالفتيان العراقيون كانوا «يعقدون اجتماعهم في مسجد براثا[2]، بغربي بغداد، وهو مسجد بنيَ على رواية أن الإمام علي بن أبي طالب لما خرج لقتال الخوارج صلى في موضعه؛ ودخل حماماً

(1) ابن جبير، الرحلة، ص280.

(2) بِرثا أو براثا مفردة سريانية، وبِرتا أو برات آرامية الأصل وتعني البنت أي «العذراء»، وبهذا المعنى يكون المكان في الأصل كنيسة مسيحية، تقع بالكرخ عربي بغداد، ويُضاف أن براثا اسم قرية، لعلها مِن لفظ «بريثا» بمعنى البرية أو بريتا بمعنى البعيدة، وكان يسكنها نصارى (انظر: حداد، كنائس بغداد ودياراتها، ص15 و36). لكن ما تتناقله الألسن على أن براثا اسم رجل كُلف بتشييد المسجد، وهذا ما نجده عند محمد باقر المجلسي (ت 1699). جاء في الرّواية: قال الإمام علي للحباب: «وأين تؤوى؟ فقال أكون في قلاية (صومعة الرَّاهب) لي ههنا، فقال: أمير المؤمنين (ع): بعد يومك هذا لا تسكن فيها، ولكن ابنِ ههنا مسجداً وسمه باسم بانيه، فبناه رجل اسمه براثا فسمي المسجد ببراثا باسم بانيه» (بحار الأنوار 52 ص218)، ويصعب تسمية رجل بالعذراء، والرواية عندما ترد مفردة القلاية يعني هناك مكان كنيسة أو دير.



في قرية براثا، ولذلك أصبح من مساجد الشِّيعة، وكان مسدود الباب مهجوراً، ففتح ابن الرَّسولي (رئيس الفتيان) بابه، وقلع الباب العتيق، ونصب عليه باباً جديداً، ورتب في المسجد مَنْ يراعيه»[1]. هذا ما يتعلق بالأخوة، ولنأت إلى كا كه يي، فهل تعني الفتوة أو الأخية الكردية؟

فسر الأب الكرملي (ت 1947) كا كه يي، كمصطلح وكيان أنها: «لفظة كاكائي ليست اسم قبيلة، أو أمّة أو قوم، أو بلد، إنما هي لفظة كردية فارسية الأصل، معناها: الأخ، فقالوا في واحدها العائد إلى هذه الجمعية السرية: كاكايا، على الطَّريقة الآرامية. ومنهم منْ يلفظها كاكائي، مفرداً وجمعاً. فانظر كيف جمعوا في لفظة واحدة الفارسية والآرامية، وهم يريدون بذلك الأخ في المذهب»[2].

لا يعني الكرملي، حسب النَّص المذكور، أن للكاكائية صلةً بالفتوة أو الأخية المقصودة، مثلما لا يمكن ربط تسمية أحزاب إخوان المسلمين بالأخية، وهذا ينسحب أيضاً على التنظيمات والأحزاب التي يتعامل أفرادها بكلمة أخ، إشارةً إلى القرب وعمق العلاقة.

هناك مَن يرى أن لمفردة «كاكه» استعمال ديني أيضاً، بلا تباعد عما ورد سلفاً، فمثلما قلنا إنها تعني بين الكُرد بشكل عام الأخ الأكبر، أما عند الكاكائيين فتعني أيضاً «الأخ في الدِّين والمذهب، فالشّخص الذي ينضم إلى هذا المذهب يصبح أخاً كبقية أفراده، لا يُفرق بينه

---

(1) جواد، الفتوة وأطوارها، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد الخامس 1958.

(2) كا كه يي، مجلة لغة العرب، أبريل (نيسان) 1928.



وبين غيره. فكلمة كاكه على هذا الأساس تدل على التَّبجيل الدِّيني والاحترام الأخوي بين الكاكائيين»[1]. وقد تأكد لي ذلك بعد الاستفسار مِن الكاكائي رجب عاصي كريم، فأجاب: «نعم لدينا الأخوة بيننا جميعاً وذلك سبب تسمية (الكاكه ئية) نسبة لمعنى كلمة (كاكه) تعنى أخي بالعربية»[2]. على أية حال، الرأي المقبول والمتفق عليه أن الاسم نُحت مِن مفردة «كاكه»، وقيل أشير به إلى «منشئ ديانتهم سيد إيساك»[3] أي سلطان إسحاق، الذي يعتقد البعض منهم أنه دخل على ديانتهم كدخول الشَّيخ عدي بن مسافر على الأيزيدية، على اعتقاد أن ديانتهم قديمة.

نحلة دينية

ورد في تقرير الاستخبارات البريطانية، أن «كا كه يي بالأصل طريقة صوفية، دروشة، سواء من ناحية التنظيم أو المنشأ التاريخي»[4]، وأن مؤسسها، حسب التقرير، هو سلطان إسحاق بن عيسى البرزنجي[5]. جاء ذلك مطابقاً لما قاله مينورسكي حول العلي إلهية: «وأما كشف الأسرار، فلم يتم في عهد القول بألوهية علي، وإنما بعده، فقد حدث في عصر بابا خوشين والسُّلطان إسحق.

(1) الشّواني، الكاكائية أُصولها وعقائدها، ص14.

(2) رسالة خطية بتاريخ 5 أبريل (نيسان) 2015.

(3) خصباك، الأكراد دراسة جغرافية إثنوغرافية، ص493.

(4) خورشيد، العشائر الكردية، ص89.

(5) المصدر نفسه. انظر أيضاً: الشّواني، الكاكائية أُصولها وعقائدها، ص16.



ومما تجدر الإشارة إليه هو أن الألوهية، في نظرهم، قد رضخت إلى رئيس الملائكة التي كانت تقترن بها»[1]. وعلى الرغم من البعد الأيزيدي الذي أضافه مينورسكي على العلي إلهية. وبالتالي على كا كه يي، والمتمثل برئيس الملائكة فإن ريادة سلطان إسحق في بلورة فرقة دينية، عرفت بكا كه يي، جديرة بالاهتمام، ويمكن أن يكون سلطان إسحاق ربط هذه الدِّيانة، المعروفة باليارستانيين، بعلي بن أبي طالب، وهنا يكون شأنه شأن الشَّيخ آدي بالنسبة للأيزيدية، أي أحد الداخلين على الدِّيانة في ظرف ما.

أما بابا خوشين، حسب معلومات الاستخبارات البريطانية، صاحب نحلة دينية قديمة كانت مزدهرة. تأسست عليها كا كه يي، بواسطة السلطان إسحق، الذي «جعل الزَّعامة وراثية في أسرته وحدها»[2]. وينقل عباس العزاوي، عن كاكائيين شفاهة، أنهم عدُّوا إسحق أول ظهور بعد علي بن أبي طالب[3].

بمعنى أنه مؤسس كا كه يي، وما زال مرقد سلطان إسحق، حسب العزاوي، مزاراً كاكائياً في جبل هاورامان[4]. قال مينورسكي بعد رحلته العام 1914 في المنطقة: «استطعت أن أزور قبلة مقدسة للعلي إلهيين، قرية بيرديور في هاورامان، وهي قابعة وراء قمم وصخور

---

(1) مينورسكي، الأكراد ملاحظات وانطباعات، ص81.

(2) خورشيد، العشائر الكردية، ص89.

(3) العزاوي، كا كه يي في التاريخ، ص41.

(4) المصدر نفسه.



وعرة، وتعتبر هذه البقعة من الأماكن الرائعة الجميلة الخلابة من حيث المناظر الطبيعية»[1].

تبقى لفظة «أخ»، التي عُرفت بها كا كه يي، غامضة بين الكاكائيين. لذا شاعت حولها حكاية فسروا فيها سبب التَّسمية، تؤكد فضل السلطان إسحق أو أسرته في تأسيس الفرقة. جاء في الحكاية: «أن أحد رؤسائها المؤسسين لها كان من السَّادة البرزنجية في أنحاء السُّليمانية، فبنى تكية (وقيل مسجد)[2] في قرية برزنجة، وضعت لسقفها العمد، ولكنها قصرت عن جدار البناء، فقال لأخيه: مدها أيها الأخ، كاكا، ومن ثم مدَّها فطال الخشب كرامةً، وصاروا يدعون بكا كه يي لهذه الحادثة»[3].

بيد أن عباس العزاوي، الذي يحاول ربط تاريخ كا كه يي بالفتوة، نفى هذه الحكاية الشَّعبية المتداولة، والمستخلصة من واقع الحال مع إضافة خرافية. قال محاولاً تثبيت رأيه بدون أدلة كافية: «إنها الأخية، الطَّريقة المعروفة في بلادنا، وفي إيران، وفي الترك، وتنسب إلى أخي، وأصلها أن كل واحد من أرباب هذه الطَّريقة يدعو الآخر من جماعته بأخي، بالإضافة إلى ياء المتكلم، ويعنون أن أصحاب هذه الطَّريقة إخوة، وأصلها التَّمسك بآية المؤمنون إخوة، والسَّير بمقتضى

---

(1) مينورسكي، الأكراد ملاحظات وانطباعات، ص84.

(2) وردت الحكاية بوجه آخر لم يكن بعيداً عما ذكرنا (انظر، الشّواني، الكاكائية أُصولها وعقائدها، ص15-16).

(3) العزاوي، كا كه يي في التاريخ، ص4.



هذه الطَّريقة. وعلى كلٍ تستند إلى أصل أنها طريقة الفتوة، يتصلون لها»[1].

خلاف ما تقدم تبدو الفتوة أو الأخية ليست طريقة دينية، بقدر كونها تنظيماً اجتماعياً عفوياً، التفت الخلفاء إلى هيمنتها وسريانها بين شريحة الشَّباب، فأسرعوا إلى الإشراف على إعدادها كتنظيم رسمي، ومن شكلتها جماعات دينية سياسية كالإخوان المسلمين، ضمن فوائدها الجمة سياسياً. لكنَّ العزاوي، بعد هذا الإصرار، يبتعد عن رأيه السابق وينسب كا كه يي إلى طريقة صوفية، هي السَّهروردية. ودليله على ذلك وجود قبر إبراهيم بن السَّيد أحمد، جد رؤساء كا كه يي في مقبرة الشَّيخ عمر السهروردي ببغداد. قال: «وهذا يشير إلى العلاقة بهذه الطَّريقة»[2].

بناءً على ما توصل إليه من علاقة بالصوفية أخرج العزاوي كا كه يي من العلي إلهية؛ وبهذا تخلى أيضاً عن إشارته إلى وجود أدلة تؤكد العلاقة بين كا كه يي والفتوة أو الأخية؛ ومنها وجود محلة بكركوك تدعى بأخي حسين، أو وجود أشخاص يدعون بأخي فلان، أو بكك، مثل مبارز الدين كك، وحسام الدين كك[3]. غير أن كلمة كاكا، كما سلفت الإشارة، تعني الأخ الأكبر، الذي له اعتبار بين أفراد الأسرة، يتميز

---

(1) المصدر نفسه، ص5.

(2) المصدر نفسه، ص41.

(3) المصدر نفسه، ص5.



عن سائر إخوانه[1]. وبالتالي تصبح كلمة أخ كلمة عامة، غير ملزمة لملة أو طريقة.

قال الأب أنستاس الكرملي (ت 1947)، مستنتجاً من شهادة كاكائي صبأَ عن ملته، تعرف عليه العام (1898) ببغداد، يدعى بسعو بن جمو، أن كا كه يي: «طائفة خفية المعتقد والمذهب، مبثوثة في كركوك وأنحائها، ولهذا لم يذكر وجودهم أحد من الكتبة والمؤرخين. لأنهم يخفون رأيهم الدِّيني على كل إنسان، ويتظاهرون بالإسلام في موضع يكون أكثر سكانه مسلمين. ويتظاهرون بالنصرانية، في المواطن التي يكثر فيها المسيحيون»[2]؛ ويتظاهرون بالإسلام في مواطن الإسلام مع أنهم لا يعتقدون بنبوة محمد، ولا بالصحابة وأئمة المسلمين، ولا يؤمنون بالقرآن[3].

واصل الكرملي كشف عقائد كا كه يي القريبة إلى المسيحية ذاكراً عقيدتهم بالإله الواحد؛ الذي يظهر في ثلاثة مظاهر، كبير ووسط وصغير، وأن روح القدس خلقَ مريم العذراء بواسطة جبرائيل. ويساعد هؤلاء أربعة وزراء، وللوزراء مسيطرون عددهم سبعة. وللمسيطرين منفذون وعددهم اثنا عشر. «اتفقوا جميعاً على أن يرسلوا إلى العالم الأدنى رجلاً زودوه بجميع القوى العقلية والجسدية،

(1) كا كه يي، مجلة لغة العرب، أبريل (نيسان) 1928.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.



وهو موسى، وهم يعظمونه أشد التعظيم، ويحلفون به، ويضعونه فوق جميع الأنبياء، ويعتقدون بأنه المسيح»[1].

أشارت تلك المعتقدات -حسب المرجع الكاكائي الذي يدعي الكرملي أنه أثبت صحتها بمقابلة كاكائي ثانٍ وثالث- إلى أن الكاكائيين ليسوا من العلي إلهيين، ولا حضور لعلي بن أبي طالب، بل لا حضور إسلامياً بينهم. كما أنهم على الوجه العام لايشكلون ديناً قائماً بذاته. على الرَّغم من أن المصدر وصفها بالفرقة الدِّينية، التي ظهرت بتأثيرات مزدكية ونصرانية ويهودية وإسلامية[2].

خلاصة القول: لا وجود لدين أو مذهب خالص في منطقة وصفت بمتحف للأديان والعقائد؛ و«هذا الاختلاف يعود إلى طبيعة البلاد، فإنها جبلية، وقد تناوب عليها أصحاب الأديان القديمة والعناصر المتباينة، وقد أبقى كل عنصر وكل معتقد، وكل مذهب شيئاً من بقاياها (...) وفي كل من تلك الأجيال بقايا قد اختلط بعضها ببعض حتى إنه يستحيل على كل عاقل الوصول إلى قرار الحقيقة، والذي يحاول البلوغ إليه يطلب المحال»[3].

هذا، وليس مستبعداً أن يكون ميل كا كه يي إلى المسيحية، بالطقوس والمحرمات، ادعاءً ادعاه الكاكائيون الثلاثة أمام رجل دين

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.



مسيحي؛ فقد وردت إشارة الكرملي، قبل قليل، إلى تلون الكاكائيين حسب الظُّروف، فهم مسلمون أمام المسلمين ومسيحيون أمام المسيحيين.

مِن جانبه نفى المستشرق الرُّوسي مينورسكي، كشاهد عيان، تأثر ذلك المذهب، الذي يذكره ضمناً مع العلي إلهية، بالمسيحية؛ وأنه «بجميع أبعاده واتجاهاته العامة لا يجتمع مع المسيحية في شيء»[1]؛ وخلاف ما ذكر الكرملي من أن الكاكائيين «اختاروا النصرانية على كل دين سواه»[2] أكد عباس العزاوي، أثناء تجواله بالمنطقة، إسلامية عقائد كا كه يي، مع وجود الغلو فيها، على حد زعمه، المتصل بالحسين بن منصور الحلاج (قُتل 309هـ).

كذلك أنهم يحرمون الخمر، ويحترمون يومي الاثنين والجمعة، ويقرؤون الأدعية الخاصة بهم، ويقرون الطَّلاق. ولكن برضا الرَّجل والمرأة، فهو عندهم كعقد الزَّواج، لا يجوز إلا برضاء الاثنين. لكنهم لا يبيحون تعدد الزَّوجات. وأن لا يتزوج الشَّيخ ابنة مريده، ولا يتزوج المريد ابنة شيخه[3]. إلا أن الزَّواج بثانية مرتهن بوفاة الزّوجة، أو سبب مشابه آخر، وليس مباحاً مثلما ذكره العزاوي، وهذا ما سيأتي لاحقاً.

---

(1) مينورسكي، الأكراد ملاحظات وانطباعات، ص82.

(2) مجلة لغة العرب، ج 4، أبريل (نيسان) 1928 المجلد 6 ص264-269.

(3) العزاوي، كا كه يي في التاريخ، ص70-72.



هناك خلط بين أهل الملل والنِّحل المتجاورة بكركوك والموصل، والمنطقة الكُردية على العموم، ونجد القاسم المشترك -إلى حد ما صحيح- هو العلاقة بعلي بن أبي طالب، لذا تكاد تكون تسمية «العلي إلهية» مشتركة بينها، مثلما هو الحال مع الشَّبك والكاكائية والعلي إلهية أنفسهم، نجد مثلاً الجغرافي شاكر خصباك تشتبه عليه ملامح الكاكائية والعلي إلهية، فيقول عن العلي إلهية: «ويطلقون على أنفسهم اسم يارم وعلى الغرباء اسم جوز، كما يسمون زعماءهم السَّادة، ويفترض أنهم ممثلون لصاحبي كرم ويختصون بسلطة إصدار القرارات فيما هو شرعي وغير شرعي، وهم يمتنعون عن حلق لحاهم أو تشذيب شواربهم»[1]. هذا الكلام المفروض عن الكاكائية الذي جاء على ذكرهم في الفقرة اللاحقة من كتابه، تحت عنوان «الكاكائيون»[2].

شهادة حيَّة

أكد لي المثقف المعروف، وزير الثقافة بإقليم كردستان- العراق، فلك الدِّين كاكائي (ت 2013) أن للتصوف أثره المباشر على وجود الكاكائية، وأن خارطة الأديان والمذاهب بالمنطقة الكردية لا تخرج عن إطار الطُّرق الصُّوفية، فالشَّبك كانوا بكتاشية، ثم تحول منهم قسم كبير إلى السُّنَّة، وقسم آخر إلى الشِّيعة، وهناك تشابك بينهم في المفاهيم. وحتى استخدام الآلة الموسيقية (الطنبور) هي واحدة

---

(1) خصباك، الأكراد دراسة جغرافية إثنوغرافية، ص492.

(2) المصدر نفسه، ص493.



لدى الكاكائية، والشَّبك، والأيزيدية، واستخدامها يأتي تحت التَّأثير الصُّوفي؛ وللكاكائية عدة أسماء، منها: الصارلية، والكاكائية، وأهل الحق. عدا ذلك أنهم لا يقولون عن أنفسهم (علي إلهية)، بل الآخرون يطلقون عليهم هذا الاسم. إلا أن الحقيقة هم لا هذا ولا ذاك، إن اسمهم الحقيقي جاء مفردة كردية قديمة جداً هي (يارسان)[1]، ويار القديمة تعني الله، وتعني أيضاً المعشوق، فتكون «الله وحده المعشوق».

عندما يخاطب أحدهم الآخر بمفردة (يار) فإنها تماثل -إلى حد ما- مفردة الرفيق حسب الاستخدام المتعارف عليه في رفقة الطريق أو التعامل الحزبي؛ وبالكُردية (هافال)، وعندما يقولون: فلان (ياريمنه) أي فلان صاحبي. والكلام لفلك الدين كاكائي: إن مفردة يارستان هي من أقرب المفردات لتعامل الكاكائية، وهي أقرب بمدلولها من مصطلح الفتوة، فاليارستية تعني التَّضامن الكامل بين هذه الجماعة، إلى حد الفداء بالأنفس. ومعلوم أن الكاكائية نادراً ما يستخدمون اليارسان للدَّلالة عليهم علناً، بل كانوا يخفونها، إلى فترة قريبة جداً. إلا أنهم الآن سموا بعض جمعياتهم بيارسان[2].

---

(1) على أن يارستان لفظ مركب مِن مفردتين، بما يقترب مما ورد في النَّص: يار وتعني الحبيب أو الصديق أو الصَّاحب والأهل، وستان وتعني: الملك أو السُّلطان أو القائد، فيكون المعنى المنحوت منهما: حبيب السلطان أو الملك، أو مرشد الحق أو أهل الحق (الشّواني، الكاكائية أُصولها وعقادها، ص19 عن كتاب: دوره هفتوانه جزوى أزنام ء مينوى سرنجام. وقيل إن يارسان تشير إلى الموطن عند بعض الكاكائيين، بلفظها يارستان، ككردستان وباكستان... إلخ، هذا ما عبر عنه الشاعر الكاكائي عباس حلمي (1882-1966) عندما كتب إلى أحد الكاكائيين: «لا أستطيع زيارتكم لأن يارستان قِبلة الله» (المصدر نفسه).

(2) لقاء شخصي مع فلك الدّين كاكائي بأربيل 4 مايو (أيار) 2007.



أضاف فلك الدِّين قائلاً: أتاني جماعة من الكاكائية لتشكيل حزب سياسي، وقد نصحتهم بألا يفعلوا، لأنه طريق إلى تمزيقهم وتفرقهم؛ وقد سُدت نزعتهم في التَّمثيل في السُّلطة، والاعتراف بهم، وبالفعل يوجد في برلمان وحكومة إقليم كردستان مَنْ يمثلهم. وبطبيعة الحال أن وجود حزب يعني الإعلان عن العقيدة، وترك التَّقية في ديانتها، وأن يُظهروا بأنهم ليسوا مذهب مِن مذاهب الإسلام، مثلما يُعرف عن صلتهم بعلي بن أبي طالب.

لقد حدث أن تقدم أحد ساداتهم ويُدعى سيد طالب شكر درويش وأفصح لصحيفة «تايم» الصَّادرة باللغة الكُردية بالسُّليمانية بأنهم دين خاص، وحسب درويش أنه أول محاولة لإعلان الكاكائية ديانةً كان العام 1921، أي مع تأسيس الدَّولة العراقية وبوجود دستور لا يحرم العقائد. فحينها «عُرض على سيد فتاح سيد خليل الزَّعيم الرُّوحي للكاكائية أن ينهي عهد الستر ويدخل الكاكائية في مرحلة المكاشفة، لكنَّ سيد فتاح توجس مِن إنهاء حِقبة سرية العقيدة(...) عزا درويش تردد الكاكائية في المكاشفة إلى الخوف مِن اعتبارهم نحلة مرتدة عن الإسلام»[1].

وفي هذا العام (مايو/ أيار 2015) كتب أحد الكاكائيين، أو حسب ما سمى قومه باليارسانيين، ما يشبه النداء إلى إعلان الكاكائية كديانة مستقلة، وإنهاء أي علاقة بدين آخر، على أن قروناً مِن الزَّمن وهم يتخفون وراء النسبة لعلي بن أبي طالب، حتى أشيع عنهم بالعلي

(1) أسسرد، أُصول العقائد البارزانية،ص60-61.



إلهية، لشدة إظهار حبه أو تقديسه، يقول مهدي كاكائي في دعوته التي نشرت على صفحات موقع تابع للاتحاد الديمقراطي الكردستاني الآتي:

«يستطيع اليارسانيون (كاكائيون) تعريف دينهم للآخرين والاعتراف به رسمياً من خلال القيام ببناء مقومات الهوية اليارسانية، وعندئذ سيتعرف العالم على هذا الدين الكردي الأصيل ويصبح كلام الكُتّاب من أمثال عباس العزاوي وغيره مجرد هُراء، لا قيمة له. اضطر اليارسانيون الى إدخال بعض الشخصيات الإسلامية مثل علي بن أبي طالب وأبنائه إلى دينهم حفاظاً على حياتهم ودينهم وحتى إنهم تخلصاً من حد السيف، قاموا بممارسة طقوسهم الدِينية بشكل سرّي، وبمرور الزَّمن أصبحت السِّرية والكتمان جزءًا من هذا الدين. وغالبية اليارسانيين يعتقدون اليوم بأن الحفاظ على سرّية دينهم هو واجب ديني، ولا يعرفون بأن هذا الكُتمان هو ناتج عن المذابح والاضطهاد والإهانات التي تعرضوا لها بعد احتلال كردستان من قِبل القبائل البدوية القادمة من الجزيرة العربية، وبعد أن تم إجبار أكثرية الكرد على اعتناق الدين الإسلامي. اليارسانيون بحاجة إلى ثورة دينية من خلال تنظيم أنفسهم وإعطاء هوية خاصة متميزة لدينهم. سأقوم قريباً بِتقديم أسس لهذه الثَّورة اليارسانية وآمل أن يشارك الجميع في إغنائها ومن ثم العمل على تبنّيها في مؤتمر عام، يشارك فيه ممثلو اليارسانيين من مختلف أنحاء العالم»[1].

(1) مهدي كاكائي، اليارسانيون والحفاظ على هويتهم الدينية، تاريخ النشر: 16 مايو (أيار) 2015، موقع إعلام



على أن تتحقق هذه الدَّعوة عبر مؤتمر عام، وعلى ما يبدو أنه وغيره من الكاكائيين يُطالب ضمنياً بالتخلص من اسم «الكاكائية» الذي يُذكر بالارتباط بديانة أُخرى عندما قال:

«بالنسبة لانعقاد مؤتمر عام لليارسانيين، أقترح أن يتم في جنوب كردستان، حيث في هذه الحالة يستطيع جميع المدعويين المشاركة فيه، بينما انعقاده مثلاً في دولة أوروبية، لا تستطيع أكثرية المدعويين المشاركة فيه بسبب صعوبة حصولهم على تأشيرة دخول (الفيزا). الدين المسيحي والأيزيدي معترف بهما رسمياً في كل من جنوب كردستان والعراق. في الآونة الأخيرة بدأ الكثيرون من الكرد باعتناق الدين الزرادشتي، وقام الزرادشتيون قبل أيام بتقديم طلب رسمي إلى حكومة جنوب كردستان للاعتراف بِدينهم رسمياً. يجب أن يقرر اليارسانيون مصير دينهم ومعتقداتهم. الذين يعتقدون بأنهم مسلمون، بإمكانهم أن يصبحوا مسلمين. القسم الآخر من اليارسانيين الذين يعتبرون دينهم ديناً كردياً، عليهم النِّضال والعمل على الحفاظ على دينهم وممارسة طقوسهم والاعتراف الرَّسمي بِدينهم وتقديم القرابين والتَّضحيات في سبيل هذا الدِّين»[1].

مع علمنا، وما تقدم ذِكره في مقدمة الكتاب وفي أكثر من فصل منه، أنه لأول مرة يُذكر الكاكائيين بالاسم في دليل الدَّولة العراقية

الاتحاد الوطني الكردستاني(PUKMEDIA) على الرابط:
http://pukmedia.com/AR__Direje.aspx?Jimare=66536.

(1) المصدر نفسه.



في العهد الجمهوري (1960)، ومع بقية الطوائف الدِّينية كافة القليلة العدد أو الكثيرة: «وفي العراق مسلمون وهم ذوو الأكثرية الغالبة، الذين تدين حكومة الجمهورية رسمياً بدينهم، ونصارى (مسيحيون/ التوضيح في الأصل) ويهود ويزيديون وصابئون، وأعداد قليلة مِن البابيين (البهائية/ التوضيح في الأصل) ومجوس زرادشتيون وشبكيون وصارليون وكاكائيون ونصيريون، والحرية الدِّينية مضمونة بدستور الجمهورية العراقية المؤقت، ومكفول لها بالتَّوالف والعرف الاجتماعي الذي احترمه العراقيون منذ أقدم الأزمنة»[1]. فكان على الكاكائيين أن ينتهزوا تلك الفرصة ويتقدموا بطلب الاعتراف الرَّسمي القانوني.

لما سألت الأديب فلك الدِّين عن احتفاء الكاكائيين بالشَّوارب؟ أجاب بالقول: إنه كثر التفسير حول ذلك، ومنه ما يتعلق، حسب ماذكرته في كتابك (يقصد الأديان والمذاهب بالعراق) بالارتباط بالفتوة، وعلي بن أبي طالب. وهو صحيح، إلى جانب أن الشَّارب عبارة عن صفة تمييز لهم عن غيرهم، كانوا يتشددون بها، والآن أخذ بالفتور بعد الاختلاط بغيرهم. وليس للكاكائية مسجد، بل لهم تكايا خاصة بهم، ولا تختلف عن تكايا بقية الصُّوفية، من الرِّفاعية، والنَّعيمية وغيرها من التَّكايا الصُّوفية.

على العموم، يبقى الخوف وخشية المحيط مؤثرين في تحول الكاكائية، وغيرها من المذاهب والأديان إلى الباطنية. فالكاكائي

---

(1) دليل الجمهورية العِراقية لسنة 1960، أنثروبولوجية سكان العراق، وزارة الإرشاد، ص421.



«عندما يتحدث عن معتقداته، مهما يكن مستواه الثَّقافي والعلمي، فهو متردد، لا يريد أن يراه أحد أو يعلم به، لأنه تحدث عن معتقدات الكاكائية، وأعلن سراً من أسرارهم. علماً بأن لهذا الخوف مبررات دينية ومذهبية واجتماعية وسياسية مختلفة تدفع بالفرد الكاكائي أن يكتم الأسرار، وهو محق في ذلك»[1].

لم ألاحظ هذا التخوف والتردد لدى فلك الدين كاكائي، ولا لدى كاكائيين آخرين ألتقيتهم وجرى الحديث معهم بشأن اعتقاداتهم، وربما كان كذلك لو كان اللقاء في ديار يهيمن عليها التَّعصب الدِّيني، من أصحاب الفرق النَّاجية، وتنظر إلى الكاكائية كفرقة ضالة مضلة!

ما يتعلق بالصُّوفية وأبي منصور الحلاج، وما صلة ذلك بالكاكه ئي، وجدت لدى فلك الدِّين تأثراً بليغاً بالحلاج، حتى إنه كتب مقالات بهذا الاسم، وقص لي قصته مع الحلاج وبحث المؤرخ مصطفى كامل الشِّيبي (ت 2006) عن هذا الحلاج، مَن يكون؟ ومِن خلال الحلاج تعرف الباحث كامل مصطفى الشِّيبي (ت 2006) صاحب كتاب «الصِّلة بين التَّصوف والتَّشيع» على برعم جديد في حقل الثَّقافة العِراقية آنذاك؛ لكن باسم مستعار.

كان اللقاء عبر كتاب الباحث العراقي الشِّيبي «الحلاج موضوعاً» (1975-1976)، ففيه رصد المؤلف كلَّ ما يتعلق بالحلاج، مِن كتابات

(1) شواني، محمد حسين، التنوع الإثني والديني في كركوك، ص177.



الأولين والمتأخرين، وقد لفت انتباهه توقيع سلسلة مقالات في الصَّحيفة المذكورة باسم الحلاج، فظل يسأل عن عودة الحلاج مِن جديد، هل هو حلاج بالفعل أم اسم مستعار، حتى توصل إلى صاحب ذلك التَّوقيع وهو فلك الدِّين كاكائي، المولود بكركوك مِن أسرة فلاحية كادحة، ومِن نحلة اسمها الكاكائية الجامعة بين الصوفية وتأثيرات شيعية وسُنية.

قص علي فلك الدِّين كاكائي (2007 بأربيل) حكاية إمضاء مقالاته بهذا الاسم، وكان الدَّافع هو الإعجاب بتجربة الحلاج، ففي شبابه كان يقرأ كثيراً لمختلف الاتجاهات من يسارها إلى يمينها، مع قراءات في كتب التُّراث الإسلامي، لكنه لم يتمكن مِن إشغال فراغه الروحي والعقلي مما قرأ، ظل متأرجحاً متردداً بين قناعات شتى، وقد نفذ ما في مكتبة كركوك مِن كتب جديرة بالقراءة آنذاك، ولم يصل إلى مرسى فكري يطمئن إليه.

وفي يوم مِن الأيام وقع بيده كتاب يلخص مأساة الحلاج، فثبتت في ذهنه وشيجة مع هذا الاسم، وأخذ يفكر بإعادة الحلاج إلى الحياة. هذا ما عبر عنه الشِّيبي وهو يبحث عن الاسم الصَّريح للحلاج قائلاً: «رُزق الحلاج بنصير جديد».

يصر كاكائي أن يسمي الحسين بن منصور الحلاج بالشَّهيد، ولا يرى أنه قُتل صبراً بسبب أفكاره، إنما كان قتله لشأن سياسي، وتلك قصة طويلة. عندما كان يحدثني عن تجربته مع الحلاج، لأكثر مِن ساعتين، شعرتُ أنه يحمل تجربة ذلك المتمرد بين ظلوعه، فقد ملأ



ذهنه وحمى نفسه بطيف الحلاج من اتجاهات كانت تتجاذبه، مِن دون النُّزوع إلى تأسيس أو تبني تنظيم أو جماعة بهذا الاسم، ولشدة ذلك الشَّغف كتب الشِّيبي في كتابه عن الحلاج عمَّا كان فلك الدين ينشره باسمه:

«إن الحلاج دخل دنيا السِّياسة الصَّريحة على صورة زاوية ثابتة في جريدة التآخي البغدادية، بعنوان حلاجيات، وكان الكاتب الذي رمز لنفسه باسم الحلاج يعكس الأحداث مِن خلال الظُّروف التي أحاطت بالحلاج المقتول، ليُجدد ذِكره ويجعله نموذجاً للضَّحية البريئة للملابسات السيئة التي عاصرته، وأودت به باعتباره المظلوم الحر، وكأن الكاتب الكردي كان يرمز إلى الشَّعب الكردي نفسه وقضيته في رأيه (...) (و) علمنا في ما بعد أن الكاتب المتنكر هو فلك الدِّين الكاكائي»[1]. ظل فلك الدِّين يكتب باسم الحلاج من الستينيات وحتى 2010.

في كتاب «حلاجيات» وجد أن فلك الدِّين كاكه ئي قد صحح ما وقع به الآخرون مِن خطأ بشأن عقيدة قومه؛ التي قرنت خطأً بالتَّشيع المغالي، وخلاف ذلك يؤكد صلاتها بالصَّوفية، وبالوقت الذي يختلف فيه الكاكائيون عن المسلمين، الشِّيعة والسُّنَّة، إلا أنهم اقتبسوا منهما، فيشتركون مع كلٍّ منهما بمشتركات محددة، والسَّبب لأنهم يعيشون

---

(1) كاكه ئي، حلاجيات يقظة متوهجة في حضور الحلاج، ص18. في هذا الكتاب يحكي فلك الدِّين قصته الطَّويلة مع الحلاج.



في مجتمع مسلم له تأثيراته على المذاهب، مع ما دخلهم عن طريق التَّصوف. كذلك تتصل الكاكه ئي بطرق صوفية كالنُّوربخشية، ونعمة إلهية الإيرانية، ومن النَّاحية اللغوية فلكنتهم الكُردية الخاصة تعود إلى الزَّرادشتية والدِّيانات الإيرانية.

أما عن تكتمهم فيعزوه فلك الدِّين إلى ضغوط المحيط عليهم، لذا تجدهم يمارسون عقيدتهم وطقوسهم بسرية تامة، وبسبب ذلك أثير ما أثير حولهم من لغط[1].

أهل الحق

وردت عقيدة أهل الحق، وما يتعلق بها من الأسماء متداخلة مع كا كه يي، لذا يصعب الفرز التام بين المذاهب التي تبنت فكرة العلي إلهية، مع أن الجميع يرفضون تسميتهم بهذا الاسم، وقد أفاد مترجم كتاب «الكرد دراسة سوسيولوجية وتاريخية»، في تأكيد هذا التداخل الذي يشير إلى كيان واحد بتسميتين.

قال: «ففي كردستان العراق، وفي مناطق متباعدة منها يوجد أتباع طائفة «أهل الحق»، الذين يسمون هنا كاكه يي (كاكائية)، ربما نسبة إلى مرشد لهم قديم كان يحمل في اسمه كلمة كاكه، التي تعني في اللغة الكردية الأخ الأكبر سناً مثلما تقدم. وهناك كثير من المرشدين الروحيين في تاريخ أهل الحق مَنْ توجد هذه الكلمة ضمن اسمهم، أو

(1) انظر: المصدر نفسه، ص26-27.



إشارة إلى مبدأ المؤاخاة التي تجري بين أتباع هذه الطائفة»[1].

نجد من العبث أن نبحث في الفوارق بين أهل الحق وكا كه يي، أو أي طائفة أخرى من التي سماها الكرملي، مثل الصَّارلية[2]، فهي مسميات لمذهب واحد. وربما افترقت مقالاتها من مكان آخر ولكن الجوهر واحد. وهناك مَنْ وجد في كتابيهما «سرانجام»، و «فرقان الأخبار» مذهباً فلسفياً لهم، مع الفرق بينهم وبين طائفة الـ«حه قه»، التي سيأتي ذكرها لاحقاً، وهي جماعة صوفية نقشبندية لها تقاليدها الاجتماعية الخاصة، وهي غير «أهل الحق».

على أن اسم «أهل الحق» يمكن أن تتخذه أي ديانة أو فِرقة، ترى نفسها هي النَّاجية، وأحد الباحثين لا يرى إطلاقه على الكاكائية دقيقاً «لالتباسه بأسماء المتصوفة وغيرهم الذي أُطلقت عليهم تسميات أهل الحقيقة وأهل المعرفة»[3]؛ ولعله يقصد طائفة الـ«حه قه» المذكورة أعلاه، ولا نجد في ذلك عذراً، فهو اسم صار محتكراً لهذه الجماعة، أي يُشار إليهم به في الجانب الإيراني.

مع الاعتراف بأن هذا المذهب لا يتعدى الاعتقاد بمجموعة من

---

(1) المصدر نفسه، ص373-374 الهامش.

(2) هناك تفسير لمفردة الصَّارلية أُخذ على اللفظ والتَّصرف به، ولا يُعتد به، على أن أحد شيوخهم بالموصل لما سُئل عن المعنى ربطه بعلي بن أبي طالب بالحكاية غير المعروفة في التواريخ، وهو أن أقواماً وفدوا على النَّبي وأسلموا وانتسب كلُ منهم لأحدِ الصَّحابة، وبقيت مجموعة لم تنتسب فقال علي هولاء «صاروا لي»، ومنه جاءت الصَّارلية(الشّواني، الكاكائية أُصولها وعقائدها عن الفلامي، بقايا الفرق الباطنية في الموصل، ص11-12).

(3) الشّواني، الكاكائية. أُصولها وعقائدها، ص20.



القصص البسيطة التي وردت في الكتاب الأول. وجوهر فلسفتهم، إن كانت هناك فلسفة: «أن الإله يتجسد في صور متعاقبة عددها سبع، وهم يشبهون تجسيد الإله بثياب يلبسها. فالتجسيد معناه عندهم الظهور أو الحلول في لباس (...) والإله يظهر في كل مرة وراءه أربعة أو خمسة من الملائكة، وهو يؤلف معهم فئة متحدة»[1].

وأطوار التجسيد الإلهي عندهم، حسب كتاب سرانجام هي: «كان الإله في الأزل داخل درة، ثم تجسد لأول مرة فظهر في شخص خاوندكار أي خالق العالم. وتجسد للمرة الثانية في شخص علي. ومن مبدأ المرتبة الثالثة يظهر الابتكار في قول أهل الحق في التجسيد، ويصبح مذهباً خاصاً بهم»[2].

ماثل النص الكاكائي النص الأيزيدي الآتي: «في البداية خلق الله درة البيضاء (هكذا وردت) من سره العزيز، وخلق طيراً اسمه الفخر، وجعل الدرة فوق ظهره، وسكن عليها أربعين ألف سنة»[3]. غير أن ديانات عديدة تحدثت عن الماء، ووحدة الله والظلمة، أو البيضة في الماء الحي، التي هي الدرة بتمامها[4].

فلو جمعنا ما نقله الإخباريون، والمؤرخون المسلمون، عن النبي

---

(1) دائرة المعارف الإسلامية 5 ص148. محمد مكري، ولادة الكون عند الأكراد أصحاب مذهب أهل الحق، (مجلة أصوات، العدد 13).

(2) دائرة المعارف الإسلامية 5 ص148.

(3) جول، اليزيدية قديماً وحديثاً، ص100.

(4) النَّديم، الفهرست، مقالة الرشيين، ومقالة الأرودجيين، ص392-403.



محمد ثم عن كعب الأحبار حول خلق الكون والإنسان ووجود الله قبل كل شيء وحيداً مفكراً في ذاته، بأحاديث خارج ما جاء فيه القرآن، لظهرت لنا عشرات الفرق والمذاهب، على شاكلة أهل الحق.

أقول: إن أهل الحق، على الرغم مما ورد في كتابيهما، لهم عاداتهم وطقوسهم الخاصة، ويقولون بالتناسخ في العالم الآخر. ويهتمون بصلاة الجماعة الخاصة بهم، ويكثر بينهم الدراويش، ويمارسون الذكر الصوفي بطريقتهم (...) وهم بهذه التسمية (أهل الحق) مذهب ببلاد فارس، وحصة العراق منه ما يوجد «بين قبائل الأكراد والتركمان في إقليم كركوك والسليمانية. وقد يكون بعضهم في الموصل»[1]. وما هؤلاء إلا كاكه ئيِي! لكن هذا لا يعني أن هذا المذهب لم يغادر تلك المناطق إلى مناطق أُخر من جبال العراق ووديانه، ويخضع لتأثيرات أُخر لم تحتفظ بها الكاكائية الأصل.

انتهي إلى ما بدأتُ به، وهو القول بصعوبة البحث في مذهب لم تنشر تعاليمه، ولم يسمح له البوح بها، ولم يحضر غير الرأي الآخر فيه، وكثرت الأقاويل حوله، حتى كاد يصدقها أهلوه. لكن، حب المعرفة والاطلاع دفع البعض إلى تحبيرِ المقالات والكتب المرتبكة. ففي كتاب واحد وجدنا الكاكائيين ذوي أُصول صوفية وفتوة وعلي إلهية. ولقلة معلوماته حول كا كه يي أو أهل الحق رفد العزاوي كتابه «الكاكائية في التاريخ» بكتابة تاريخ الفتوة والأخية، والتكايا، ولو ثُقف هذا الكتاب

---

(1) دائرة المعارف الإسلامية 5 ص154.



لفضل المفيد منه عشرة أوراق لا أكثر.

هذا ما فعله أحمد حامد الصراف (ت 1981) في كتاب «الشَّبك» إذ ضخمه بالملاحق وبمقالات المستشرق مينورسكي والأب الكرملي. إنها حيرة المصادر في البحث عن أُصول مذاهب محرمة، ومعاناة الباحث في مذهب أو فرقةأخرى، اختلطت مقالاتها وطقوسها بمقالات وطقوس كا كه يي، والفرق الشِّيعية المغالية في المنطقة عموماً. فمن الصعب بمكان أن تجد وضوحاً في الروايات، التي ورد أغلبها من شهود عيان، لسبب أن أهل تلك الفرق عاشوا واعتادوا الباطنية في تعاملهم مع الآخرين.

فعن دراسة للمستشرقين الروسيين جوكوفسكي ومينورسكي ينقل باسلي نيكيتين عن أهل الحق وعلاقتهم بالإمام علي بن أبي طالب، وبالتالي إلى مدى تفهم مذهبهم كمذهب علي إلهي، هذا مع أن مقالتهم الرئيسة «ليست محصورة في تأليه الخليفة الراشد الرابع، فبمقتضى هذا المذهب تجسد الله سبعة أجسام، كان علي بن أبي طالب واحداً منها»[1].

يمكن تلخيص عقيدة أهل الحق بالقول: «إن أربعة ملائكة يمثل كل واحد منهم واحدة من الصفات الملكوتية لله، يرافقون في كل مرة هذا الإله المتجسد (...) تحت إشراف أقوى مصاحبيه الأربعة. وأن إيحاء

---

(1) نيكيتين، الكُرد دراسة سوسيولوجية وتاريخية، ص372.



الأسرار لا يعود إلى عهد علي. بل إنه حصل عندما ظهر باوه خوشين وسولتان إيساق (السلطان إسحاق)»[1]، وأهل الحق، ومعنى التسمية: «أهل الله»[2]. على أنها «طائفة لا تجمعهم وحدة في العقيدة، بل أقرب أن يمثلوا حركات كثيرة يتصل بعضها ببعض وتنتظم في نوع من الاتحاد»[3]. ستأتي الإشارة لاحقاً إلى تسمية «أهل الله». يُذكر أن الكاكائية يعتقدون بأن خوشين المذكور أعلاه ولدته جلال خانم بنت ميرزا أمان، بتسرب شعاع الشَّمس إلى رحمها، مِن دون أن يمسسها بشر، كمريم العذراء عند المسيحيين والمسلمين أيضاً[4].

بما أن أهل مكة أدرى بشعابها! فإن ما نورني به فلك الدين كاكائي، يؤخذ بنظر الاعتبار وأعده أصلاً في بحثنا هذا، تحدث مثلما تقدم عن أُصول كا كه يي، وتجلياتها، وصلتها بالتصوف، حيث لا يشك بأُصولها الصوفية، التي أخذت في ما بعد منحى أعمق وأبعد من التصوف الإسلامي نفسه، حتى امتدت إلى عقائد المنطقة القديمة. وعلى العموم، يبقى الخوف وخشية المحيط مؤثرين في تحول كا كه يي، وغيرها من المذاهب والأديان إلى الباطنية. فالكاكائي «عندما يتحدث عن معتقداته، مهما يكن مستواه الثقافي والعلمي، فهو متردد، لا يريد أن يراه أحد أو يعلم به، لأنه تحدث عن معتقدات كا كه يي، وأعلن

(1) المصدر نفسه.

(2) دائرة المعارف الإسلامية 5 ص145.

(3) المصدر نفسه.

(4) انظر: أسسرد، أُصول العقائد البارزانية، ص103.



سراً من أسرارهم. علماً بأن لهذا الخوف مبررات دينية ومذهبية واجتماعية وسياسية مختلفة تدفع بالفرد الكاكائي أن يكتم الأسرار، وهو محق في ذلك»[1].

تحرك المرجعية الشّيعية

مِن المعروف أن النَّظرة العامة على الكاكائية، أنهم علي إلهية، أي مِن المغالين في الإمام علي بن أبي طالب، وبحدود هذه النَّظرة يُذكر أن المرجعية الشِّيعية بالنَّجف قد تحركت إليهم، لإقناعهم بالعدول عن المغالاة، ذلك إذا علمنا أن المغالين في الفقه الشِّيعي الإمامي غير طاهرين ولا يُزوجون، جاء ذلك في أحكام الطَّهارة عند أبرز مراجع الشِّيعة اليوم[2].

في هذا المجال يُنقل أن هذا التَّحرك حصل في مرجعية السَّيد أبي الحسن الاصفهاني (ت 1946)، بأنه أوفد أحد علماء النَّجف الشَّيخ عبد الحسن البشيري (ت 1950) إلى كركوك والاتصال بالكاكائيين، لإعادتهم إلى حظيرة الإسلام، حسب رواية الشَّيخ المرسل نفسه، يقول الشيخ: «لم يبق لديَّ شيء بعد أن غيرتُ لتلك الطَّائفة عقائدها وطقوسها، إلا أن أحملها على إكرام شواربها (قص أو تلطيف)، (و) سأنتهز مِن يوم زيارة الأربعين (مرور أربعين يوم على قتل الحسين)

(1) شواني، التنوع الإثني والديني في كركوك، ص177.

(2) «الغلاة: وهم على طوائف مختلفة العقائد. فمَن كان يذهب في غلوه إلى حدٍّ ينطبق عليه التَّعريف المتقدم للكافر حُكم بنجاسته»(السِّيستاني، منهاج الصالحين 1 ص139 و 3 ص70).



التي يقدم فيها الزُّوار على زيارة كربلاء والنَّجف مِن جميع الجهات، لأعرض هناك الفكرة على السَّيد أبي الحسن، وأطلب منه أن يُشير على مَن يزوره مِن تلك الطَّائفة إشارة خفيفة برغبته في إكرام الشارب، وتخفيفه على الأقل، وأنا الضَّمين بأنهم سيفعلون ذلك عن طيب خاطر إذا أحسوا برغبة السيد أبي الحسن، وحين ذاكرتُ السَّيد أبا الحسن بذلك انتفض السَّيد وقال: مالك وهذه القشور؟ ولِمَ لا تترك النَّاس على سجيتهم»[1]!

صحيح لم تذكر الرواية الكاكائية بالاسم لكن الاستدلال عليها جاء عن طريق ترك الشّوارب بلا تلطيف حتى فهم أنها مقدسة لديهم، والأمر الآخر أنها بشمال العراق حسب ما جاء في النَّص أعلاه، وإلى كركوك مِن مصدر آخر، وعليهم شبهة الغلو بعلي بن أبي طالب، وقد جاءت مِن شخص أديب موثوق كجعفر الخليلي (ت 1981)، ولم يكتبها كبحث في شؤون هذه الجماعة الدِّينية، إنما جاءت ضمن أخبار تعرفه على المرجع الدِّيني أبي الحسن الأصفهاني.

لكنْ يبقى السؤال في رواية الشَّيخ البشيري، هل أنه ذهب إلى الكاكائية كافة أم قصد قرية أو منطقة مِن مناطقهم؟ وهل تمكن مِن إقناعهم بالتَّحول إلى المذهب الجعفري الإمامي، أم إلى ما يخص زيارة وتقديس علي بن أبي طالب؟ فليس بين الكاكائية اليوم مَن يتبع هذا المذهب، أو التزم بفروض عبادته ومعاملاته، إذن نفهم مِن

---

(1) الخليلي، هكذا عرفتهم 1-3 ص91.



الرّواية أن تحركاً حصل مِن قِبل المرجعية، مثلما حصل مع النُّصيرية العلوية[1]، ولم تتم الاستجابة أو ظلت بالحدود المشتركة بينهما، أي شخصية عليٍّ بن أبي طالب، وبعد البحث نجد البشيري قد أرسله أبو الحسن الأصفهاني إلى محلة «بشير»[2] بكركوك[3].

كتب ومزارات

أهم كتب كا كه يي، المشتركة مع أهل الحق والعلي إلهيين، «خطبة بيان» المنسوبة إلى علي بن أبي طالب. قال حاجي خليفة (ت 1067هـ): «منسوبة إلى علي بن أبي طالب، رضي الله تعالى عنه، وهي سبعون كلمة، أولها: الحمد لله بديع السموات وفاطرها... إلخ، قيل إنها من المفتريات، ولها شرح بالتركية في مجلد»[4].

قال عنها آغا بزرك الطهراني: «من الخطب المشهورة نسبتها إلى أمير المؤمنين (ع)، ولها نسخ مختلفة بالزيادة والنقصان (...) لم يذكرها الرضي في نهج البلاغة. وكذا لم يذكرها ابن شهر آشوب

---

(1) انظر: خيّر، عقيدتنا وواقعنا، ص73.

(2) قرية يذكرها العزاوي مِن قرى القزلباشية، مع أنه لا وجود لهذه الفرقة (العزاوي، الكاكائية، ص94).

(3) الشيخ عبد الحسين بن عباس البشيري البادكوبي ولد في بادكوب سنة (1320هـ) ونشأ بها. هاجر إلى النجف وحضر بحوث الأصفهاني. أرسله الأصفهاني وكيلا عنه إلى محلة بشير- كركوك «فنزلها قائماً بوظائفه الشرعية، واهتدى على يديه جمهرة كبيرة من الغلاة ورجعوا إلى حظيرة التشيع الصحيح» (موقع مكتبة الروضة الحيدرية، على الرابط:

http://www.haydarya.com/nashatat/qoubor/15.htm).

(4) حاجي خليفة، كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون 1 ص549.



في المناقب، في عداد خطبه المشهورة»[1]. ومن كتبهم أيضاً: «جاودان عرفي»، وهو كتاب الطريقة الحروفية. وكتاب «حياة» و«التوحيد» لسلمان أفندي الكاتبي. و«سرانجام»، الذي طبعه مينورسكي باسم «سه ره نجام» قبل 1914، وكان مدوناً بالكردية[2]. يضاف إلى هذه الكتب دواوين شعرية، تُتلى كأدعية وابتهالات.

يشترك في مزاراتهم آخرون من المحيطين: مزار سلطان إسحق في جبل هورامان، وقيل موجود بقرية الشَّيخان التابعة لقضاء حلبجة[3]؛ ومزار سيد إبراهيم بين مقبرة الشَّيخ عمر السّهروردي والباب الأوسط ببغداد، ودكان داوود، وصاحب المزار المذكور كان خليفة سلطان إسحق، يقع بين سربيل وباي طاق في كهف جبل؛ ومزار زين العابدين بداقوق، وكان أصل محله كنيسة، ومزار أحمد بكركوك في محلة المصلى، ومزار عمر مندان بكفري، وهو غير عمر مندان الواقع في طريق كركوك-أربيل[4].

إلا أنه بعد أبريل (نيسان) 2003 ربَّما حدثت تجاوزات في مواقع المزارات ونسبتها لملتها أو ديانتها؛ فقد ذُكر لي أن ضريحاً تركمانياً سُنيا يقع وسط كركوك بجانب القلعة، على منطقة المصلى، يُعرف بضريح إمام أحمد، تحول إلى ضريح كاكائي لبير الكاكائيين، على

(1) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة 7 ص200-201.

(2) مينورسكي، الأكراد ملاحظات وانطباعات، ص83.

(3) الشواني، الكاكائية أُصولها وعقائدها، ص148.

(4) العزاوي، الكاكائية في التاريخ، ص40-44، عن رئيس الكاكائية في الأربعينيات السيد عبد الفتاح بن السيد خليل. انظر في المزارات أيضاً: الشواني، المصدر نفسه، ص148-149.



أن الضَّريح يعود إلى أسرة آل الصَّمانجي التركمانية السُّنية أباً عن جد[5].

بعدها تسلمتُ رسالة مِن أحد الكاكائيين المطلعين والمقيم بكركوك، فيها معلومات حيَّة وثقت بها ما نهلته مِن المصادر، وقد أفادني بعد الاستفسار منه بالآتي: «ضريح الإمام أحمد بن ميرة بك بن السيد شاه إبراهيم بن سيد محمد بن سلطان إسحاق بن شيخ عيسى البرزنجي يعود نسبه إلى السيد الذي له علاقة روحية بالكاكائية، ويعود الضَّريح للقرن الثَّامن الهجري»[6]. أُدون المعلومتين ولا أجزم بأحقية المزار للمسلمين السنة أم للكاكائية، فذلك يحتاج بحثاً قضائياً، والقضية قد أثيرت في المحاكم.

حدد تقرير الاستخبارات البريطانية، عن المنطقة، حدود وجود كا كه يي كالآتي: شمالاً بارون داغ والتِّلال المجاورة، وجنوباً الطَّريق الرئيس، الواصل بين تازة وطوزخورماتو، وشرقاً منطقة حويجة، وغرباً السهل الممتد شمال جبل حمرين، وقره علي داغ. بينما يصحح مترجم التقرير حدود كا كه يي بالآتي: جنوباً السهل الممتد شمال حمرين، وقره علي داغ، وشرقاً الطريق الرئيس بين تازه وطوز خورماتو، وغرباً منطقة حويجة[7].

---

(5) حديث مع النَّاشط السياسي العراقي التركماني عزيز صمانجي، مدينة لندن، بتاريخ 30 ديسمبر (كانون الأول) 2009.

(6) رسالة خطية بتاريخ 5 أبريل (نيسان) 2015.

(7) خورشيد، العشائر الكردية، ص90.



أشار التقرير إلى موطنهم الرئيس بالعراق في ناحية طاووق بكركوك. وبين خانقين وقصر شيرين على الحدود العراقية الإيرانية، وعلى ضفاف الزَّاب الكبير، يعرفون هناك بالصَّارلية. كما لهم وجود ملحوظ بتلعفر[1]. عدَّهم الكرملي العام 1928 بحوالى عشرين ألف نسمة. وبكركوك لهم ستون بيتاً، وعلى نهر الزاب (480) بيتاً، وبخانقين نحو (560) بيتاً.

في دراسة أكاديمية حديثة إلى حدٍ ما (قُدمت في كلة الآداب- جامعة بغداد 1985) جاء ذكر مواقعهم كالآتي: كركوك حيث النسبة الأكبر، وكأنها البلد الأصلي لوجود الكاكائية، خصوصاً مركز قضاء داقوق وقراه: طوبزاوه، علي سراي، زنقر، ألبومحمد، عربكويى، مه تيق، شكرجيران، محلة خورس التي شُيدت 1935 مِن قِبل شيخهم آنذاك.

أما بأربيل والموصل فلهم على أطراف الزَّاب الأعلى مجموعة قرى، هناك يسمون بالصَّالية، مثلما مرَّ الحديث عنها. فلهم بأربيل قرى سفيده ومطراد، وبالموصل كبرلو، توله بن، كزكان، وردك، زنگل وغيرها. كذلك لهم وجود باليمانية: مجمع هاورا التابع لمركز حلبجة، ولهم هناك مزار أحمد ميره سور. لهم باليالى قرى بخانقين: ميخاس، قه له مه، چه م چه قه ل، قرة أمين أقرامي، وقام حاجي بمندلي[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص89.

(2) الهرزاني، الكاكائية دراسة أنثربولوجية للحياة الاجتماعية، ص28.



وضعهم الاجتماعي

مثلما هي الأيزيدية ينقسم المجتمع الكاكائي إلى طبقات دينية- اجتماعية، يكون بينها حدود فاصلة في قضية الزَّواج مثلاً، فالمراتب والفئات الرُّوحية لديهم: السَّادة ويرجع نسبهم إلى المؤسس المفترض سلطان إسحاق، أي السَّادة البرزنجية، والباوه (البابا) ينتسبون إلى شخص اسمه باب أحمد وهم أصحاب كرامة، ومام أو الدليل، والدراويش المرتبطون بالسَّادة، والكلامخون وهم المرتلون للقصائد في المناسبات الدِّينية، ويأتي بعد هؤلاء العامة (ئومى) أو الأمة مِن الكاكائيين، على أن يكون كل كاكائي مرتبطاً بشخصين روحياً من طبقة البير (السَّادة) والدَّليل (مام)[1].

يُذكر أن لهم امتيازاً على المحيط القبائلي والدِّيني أيضاً، مِن غير المسيحيين طبعاً، بما يخص تقليدهم تجاه المرأة، فهم لا يتعصبون في الاختلاط بين النِّساء والرِّجال فالفتاة «الكاكائية لها حرية التَّجوال داخل قريتها، ولها التَّحدث مع الكاكائيين مِن أبناء عقيدتها، دون مراقبتها أو معاقبتها مِن قِبل إخوانها أو أبناء عمومتها»[2].

يسهم هذا التقليد في الزواج بين الكاكائيات والكاكائيين الشَّباب. إضافة إلى أن الرِّجال الكاكائية لا يتزوجون بأكثر مِن امرأة،

(1) المصدر نفسه، ص55-56.

(2) المصدر نفسه، ص108.



على حد ما يُنقل عن تقليدهم في هذا الشَّأن «إن الله خلق مِن كلٍّ شيء اثنين، أي إن الله خلق الأرض والسَّماء، الشَّمس والقمر، الرجل والمرأة»[1]. هذا مؤكد وقد سمعته مِن كاكائيين، وما جاء ذكره لاحقا نقلا عن عباس العزواي، وعندما سألت أحد الكاكائيين رجب عاصي كريم عن هذه الظَّاهرة المتقدمة اجتماعياً لديهم، أكد لي قائلاً: «نعم لا نتزوج اثنين إلاّ في بعض الحالات مثل موت الزَّوجة و غيرها من الحالات الأُخر المشابهة، ونكن كل الاحترام للمرأة، فهي تأخذ نصف الميراث مثل الرجل، وبالنسبة للاختلاط هناك شائعات كثيرة، وهذه الشَّائعات مغرضة من قبل الأكثرية عن الأقليات لتشويهها، كادعاء ممارساتهم أشياء لا أخلاقية، فهذه الأقاويل عارية عن الصّحة»[2].

أهملنا بعض ما جاء في عقائدهم مِن تناسخ الأرواح، الذي هو حقيقة موجود لديهم، لكن لا أحد وقع على كيفيته، وقد اعترف لي به أحد الكاكائيين، لما سألته هل تؤمنون بتناسخ الأرواح أجاب قائلاً: «نؤمنِ بتناسخ الأرواح»[3]. كذلك أهملنا ما كُتب عنهم بشأن الطَّعام في الطُّقوس على إيمان منا بأن كل ما ورد في هذه الشّؤون ربَّما يكون موجوداً لكنه لم يكن دقيقاً، فأكثر الكتب إذا لم تكن كافتها كتبها الغرباء عنهم.

أقول: إذا كان «يحوط معتقداتهم غموض شديد للغاية لأنهم

---

(1) المصدر نفسه، ص109.

(2) رسالة خطية بتاريخ 5 أبريل (نيسان) 2015.

(3) المصدر نفسه.



يحافظون على السِّرية التَّامة تجاه الغرباء»[1] فكيف تحدث مَن تحدث عنهم بعقيدة التَّناسخ أو التَّطرف وغيرها بما حُدث عنهم؟ لا ندري إلى أي مدى يمكن وصفهم باللاطقوسيين، كبقية الأديان التي تمارس طقوسها يومياً، مثلما سيأتي الحديث، في الفصل القادم، عن جماعتين نجد لديهم مثل هذه الصفة وهما مِن أُصول صوفية نقشبندية.

مثل غيرهم تعرض الكاكائيون لاضطهاد جماعة داعش (2014)، بعد سيطرتهم على الموصل ومناطق مِن كركوك، ووجدت عائلات منهم يقيمون كلاجئين في معسكر «حرگة» بأطراف أربيل، مع بقية اللاجئين مِن المسيحيين والمسلمين مِن أهل الموصل. هذا وما لم يقل الكثيرون، ممَن كتبوا عنهم، بأنهم «يتصفون بالتَّسامح الشَّديد تجاه الأديان والمعتقدات الأُخر، وهم يحترمون المعرفة والتَّعلم احتراماً عظيماً»[2].

أما في الإحصاء فلم يذكروا بالاسم إنما في خانة «غير المبين» أو الأخرى، فهم «ليسوا بقومية مستقلة كالعرب والكُرد والتُّركمان يُخصص لهم حقلٌ خاصٌ في التعداد القومي، ولا ديناً مستقلاً ويُخصص لهم بالتوزيع الدِّيني للسكان، وإنما يدرجون في حقل غير مبين أو في حقل آخر مِن جداول توزيع السُّكان»[3].

(1) خصباك، الأكراد دراسة جغرافية إثنوغرافية، ص493.

(2) المصدر نفسه.

(3) الشَّواني، الكاكائية أُصولها وعقائدها، ص51.



على ذمة السَّيد هاشم كاكائي بأنهم قد أجروا تعداداً غير رسمي خاصاً بهم اُختصر على عدد العائلات، عِقبَ التِّعداد العِراقي العام (1987)، فتبين أن تعدادهم بلغ اثني عشر ألف عائلة[1].

(1) المصدر نفسه، ص52.





الفصل الثالث

مشيخة «حه قه»





نأتي في هذا الفصل والفصل القادم على حركتين انسلا مِن النَّقشبندية، وهما حركة «حه قه» ومشيخة البارزانية واللتان تتشابهان وتختلفان، مع أنهما ولدا من رحم صوفي واحد، وقصدا بإصلاحاتهما الفلاحين بالمنطقة الكُردية، مع اختلاف أن البارزانية اشتهرت كحركة سياسية شكلت تاريخها عبر سلسلة من الثورات المستمرة حتى (1991)، حيث انتهت الآن كسلطة بكردستان العراق.

كان وجود اسم «أهل الحق» المار الذِّكر، وما يُطلق، في الكثير مِن الأحيان، على الكاكائية، مبعثاً للحديث عن حركة أخرى، ظهرت مِن رحم الصُّوفية النَّقشبندية، عُرفت بحركة «حه قه»، ولا نعترض على وصفها بالحركة، وإلى جانب ذلك يمكن لنَّا أن نسميها بالمشيخة، فالفعل في وجودها كان لشيوخها بالدَّرجة الأولى، وظل الأتباع ملتفين حول الشيخ عبد الله شدلة ثم شقيقه فابن الأخير. أحياناً يجد المهتم نوعاً مِن الالتباس بين التَّسميتين، و«أهل الحق» عبارة قد تطلقها أي جماعة دينية على نفسها لتقول: «الحق معنا»، مع علمنا أن «الحقَّ» أحد أسماء الله الحسنى، وكأن مَن يقول: «نحن أهل الحق» يقصد «نحن أهل الله».

فمِن المعلوم أن المقصود بالحق هنا «الله»، وقديماً قبل الإسلام، وبعد هزيمة أبرهة الحبشي عام الفيل وفشل حملته، أصابت أهل مكة أو أهل الحرم النَّشوة، فقيل لهم: «يا أهل الله»[1]، ويُنقل عن عبد

(1) الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدَّهر وحديثه 3 ص68.



المطلب بن هاشم أنه قال في قومه أهل الله: «نحن آل الله في بلده لَمْ/ يزل ذاك على عهد إبراهيم»[1]، ويُنقل أيضاً أن النَّبي محمداً قال لمَن ولاه مكةَ بعد الفتح: «هل تدري على مَن استعملتك؟ استعملتك على أهل الله»[2]. يأتي معنى الحق أيضاً الطَّريق المستقيم في الحياة أي العدل، والعدل الاستقامة وهو طريق الله.

حاولت أن أجد معلومة مفيدة، في كتاب أو موسوعة خاصة بالأديان والتصوف، عن مشيخة «حه قه» أو أهل «حه قه» لم أجد شيئاً، وبما أن ما سمعته عنهم، شفاهياً لا يرقى إلى استخلاص موضوع منه، فكان هذا دافعاً للبحث عنهم، فسألت عن وجودهم فقيل لي: ما زالوا يعيشون بقرى تابعة لمحافظة السُّليمانية، وهم موجودون وليسوا مِن الجماعات المنقرضة، لذا فأخذ المعلومة مِن أفواههم يكون أنفع وأجدر. فحينها سهل لي اللّقاء بهم الصَّديق الدكتور برهم صالح، وكان حينها رئيساً لوزراء إقليم كردستان- العراق.

فكانت المناسبة الاحتفال السَّنوي، الذي بدأ قبل عشرين عاماً (نحن في أبريل/ نيسان 2012) عند البيشمركة بقريتي (سه ركه لو) و(به ركه لو) التابعتين لقضاء دوكان -محافظة السليمانية، وهناك تقع منطقة سورداش، حيث قرى مشيخة «حه قه». فبعد عبور جبل هيبة سلطان وسد دوكان تأتي عقبات وانحدارات، ترميك على

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه 3 ص65.



حافة وادٍ سحيق، ما على الجبل، أو رأس الجبل، عُرف بـ(سه ركه لو)، وما هبط إلى الوادي عُرف بـ(به ركه لو). اعتاد أن يكون ميعاد الاحتفال في أول جمعة مِن شهر أبريل (نيسان)، وصادف تلك السَّنة اليوم السَّادس مِن أبريل (نيسان)، وكان سببه -بلا قرار رسمي- أن هاتين القريتين لتضاريسهما الوعرة، رأس الجبل وقاع الوادي، ساهما في حماية البيشمركة خلال الحروب مع النِّظام العراقي السَّابق. فالكهوف والمغارات كانت موزعة كالغرف على سفح وأعلى الجبل، صعب على الطَّيران ضرب المقاتلين هناك، فقيل لي كانت أول ضربة بالغاز من هذا المكان، مع ملاحظة أن الاحتفال كان مقتصراً على القرى المجاورة للمكان، وجماله أنه يتزامن مع لبة الرَّبيع وزهو الجبال والوديان بالاخضرار وتدفق المياه في نهر دوكان.

انطلقنا مِن أربيل باتجاه السليمانية، في الطَّريق قال برهم صالح: سأعرفك على مَن يوصلك إلى قرى «حه قه»، فإذا انتهيت من مهمتك اليوم تعود معنا، وإذا احتجت إلى وقت لك البقاء ما شئت. بعد انتهاء الاحتفال بالنزول من (سه ركه لو) إلى (به ركه لو)، قضينا أمسية لا تنسى في أعلى الجبل، في دار أحد المقاتلين القدماء، وكان برهم قد نسق مع علي العسكري، أحد أحفاد شيوخ «حه قه»، وأحد البيشمركة وما زال أثر إصابة بقدمه، لكنني لم أجد لدى العسكري ما يفيدني، لذا اصطحبني معه كي ألتقي بعمه وآخرين ممَن لهم معرفة وإحاطة بتقاليد وتاريخ الحركة أو المشيخة.



كان الطَّريق إلى قرية شدلة، في السَّاعة الثَّانية بعد منتصف اللَّيل موحشاً والظَّلام دامساً، ووجود رشاش علي العسكري، بيننا يزيد القلق ووحشة الوادي، وصلنا بعد الواحدة، إلى منزل خشبي مشيد على مرتفع مقابل سفح جبل بيرمگون، فسألت علي عما سأحصل عليه مِن لقاءات مع مَن يفيدني؟ قال: نسقت مع عمي مصطفى العسكري، وهو بمثابة مؤرخ المشيخة، وحفيد أبرز شيوخها. نم قرير العين والصباح رباح.

عند الصَّباح وصل رجل في السبعينيات مِن عمره، يرتدي البذلة الأوروبية العادية، ومعه رجل آخر وزوجته، فقدم نفسه: مصطفى العسكري، وقدم الرَّجل الآخر بـ: الصَّديق حسين حداد وزوجته، وفهمت أن الأخير مِن الديانة البهائية، ومِن المقيمين بالسيمانية نازحاً إليها بسبب موجات العنف آنذاك، ولما عرف بوجودي فضل أن يلتقي بي ويهديني بعض الكتب عن البهائية، وكانت مناسبة مفيدة لي لا تقدر، وقد عزز هذا اللقاء مِن بحثي في الدِّيانة البابية والبهائية، وما سمعته منه عن محنة هذه الدِّيانة في ما مضى وما أتى بعد (2003).

سألني مصطفى العسكري[1]: ماذا تريد بالكتابة عن «حه قه»؟

(1) حدثني الأستاذ مصطفى بأنه كان سجيناً بعد انقلاب فبراير (شباط) 1963 مع اليساريين، وكان السُّجناء الشُّيوعيون ينظمون ندوات ثقافية ومسابقات في السجن، فورد سؤال عن حركة «حه قه» الإصلاحية، فانتدب أحدهم وأجاب باقتضاب، وهو المحامي عبد الوهاب القيسي، واعتذر لقلتها وأنه حدثه بها أخو مصطفى العسكري الكبير، فتحدث صاحبنا بدوره عن الحركة، فطلبت منه اللجنة المنظمة أن يكتب كراساً عن الحركة، إلا أن الكراس قد فُقد بسبب ظروف السُّجناء، فأجل الكتابة لسنوات حتى وجد في الصحافة ذكراً للحركة، فاندفع ونشر كتيباً عنها العام 1983 أي بعد عشرين عاماً، ثم زاد على تلك الطَّبعة ليصدر الكتاب الذي بين أيدينا، كمصدر أساسي لتاريخ وفكر هذه الحركة، وقد أورد قصة الكتاب فيه مفصلة (ص9-10). لكن أقدم مَن ذكرها المستر أدموندز



قلت: لا أريد إلا الحقيقة وتعريف النَّاس بأمرها، فقد سمعتُ عنها بعد أن كتبت عن الكاكائية وأهل الحق، فنبهني الدُّكتور فؤاد معصوم رئيس الجمهورية الحالي، كونه مِن أهل كويسنجق القريبة على قرى «حه قه»، وقال مِن الضروري أن تضمن شيئاً عنها كتابك في الأديان والمذاهب، فهم غير «أهل الحق»؟ لكني لم أطمئن إلى ما سمعته هنا وهناك عنهم، فهو كلام غير موثق وليس هناك كتاب جامع مانع شافٍ عن المشيخة، لهذا أتيت أسمع مِن أهلها مباشرة. فأشار إلى كتاب بيده، ولما حاولت استلامه منه قال هو لك، لكن بعد أن ننتهي مِن الحديث.

قال: مَن أين تريد البداية؟ قلت: اعتبرني لم أسمع عنها شيئاً، وأن الطَّريق الذي قطعته إلى شدلة يبرر أن أسمع منك كلّ شيء. قال: إذن لنبدأ مِن مولانا خالد النَّقشبندي. قلت: وما علاقة ذلك؟، قال: اصبر عليَّ، فسترى العلاقة الجوهرية بين الطَّريقة النَّقشبندية ومشيخة «حه قه»، فلولا تلك ما كانت هذه. كانت لغة الرَّجل العربية سليمة وواضحة وبسيطة في الوقت نفسه، كلُّ ما يقوله كان معلومات، وهذا ما كنت أبتغيه، وأعجبني حرصه على التَّواريخ، مِن وفاة أو تسلم مشيخية الطّريقة أو الحركة.

البداية

عندما وصل مولانا خالد النَّقشبندي (ت 1826) إلى السليمانية

المستشار البريطاني لوزارة الدَّاخلية العراقية، والذي زار الشَّيخ عبد الكريم أكثر مِن مرة، للتأثير عليه كي يتراجع عن أفكاره، ولا يسبب للبريطانيين المشاكل، ولما رأى الشَّيخ شدلة أن المستشار قد وقف بين المصلين لأداء الصَّلاة عمد إلى إخراجه، كي لا يُحسب على الحركة، أو يُظن بانتماء الحركة للبريطانيين (ص41).



في المرة الثَّانية (1816) مِن بغداد، بعد تركها في المرة الأولى بسبب العداوات مع الطُّرق الصُّوفية الأُخر، بنى خانقاه أو تكية بالسُّليمانية، وما زالت موجودة إلى يومنا هذا، ومعروفة باسم «خانقاه مولانا خالد»، لكن العداوات تجددت معه فترك مركز السليمانية متوجهاً إلى سورداش، حيث قرى سركلو، وهناك بدأت له عداوة أخرى مع الشَّيخ أحمد السَّردار، حتى قيل حاول اغتياله أمام الجامع الكبير بالسليمانية عن طريق افتعال أعراض الصَّرع، لكن مِن كرامات مولانا خالد أن جعل السردار مريداً له[1]، وأكثر مِن هذا صار خليفةً له، فمولانا يمثل النقشبندية، بل هو الذي أسس وجودها الكبير، صحح أنها كانت معروفة قبله، لكن لم يكن لها كل هذا الحضور، بل إن الشَّيخ السَّردار أخذ يوجه النَّاس إلى الطَّريقة، لما له مِن منزلة بالمنطقة.

لقد بشر أحمد السَّردار بالنقشبندية واتسعت مع وجود بسورداش وسركلو، وبعد وفاته تسلم المهمة الشَّيخ عبد القادر سوور، ثم بعده الشَّيخ الحاج رضا العسكري، وبعده تولى أمر الطريقة بالمنطقة الشَّيخ محمد إلا الله (على أن إلا الله قرية مِن قرى كويسنجق)، بعد إلا الله تسلم أمر خلافة الطَّريقة الشَّيخ مصطفى بن رضا العسكري (ت 1915 ببغداد)، قد شارك الأخير في الحرب ضد بريطانيا بعد غزوها لجنوب العراق (1914) خلال الحرب العالمية الأولى، لكنه توفي وهو في طريقها إلى المشاركة في الحرب. عندما غادر العكسري في نية المشاركة في الحرب أوصى بالخلافة لملا أحمد گلنيري (ت 1919)، ثم

(1) محمود، بزوتنه وه ى هه قه، ص67 عن عبد الكريم المدرس، يادي مردان (ذكرى الخالدين) ص88.



تولى الطَّريقة بعده الشَّيخ عبد الكريم شدلة (ت 1942)، وكان ذلك العام (1920). نقف عند هذا الاسم فهو مؤسس مشيخة «حه قه»[1].

إنه الشَّيخ عبد الكريم ابن الشَّيخ مصطفى ابن الشَّيخ رضا العسكري، غلب عليه اسم القرية لقباً، حيث تأسيس «حه قه»، ولم تكن القرية قديمة إنما شيد والده فيها الشَّيخ مصطفى بن رضا العسكري بيته ومضيفته، ثم سكن حوله الأتباع فصارت قرية كبيرة ازدان بها سفح جبل بيرمگرون والوادي الذي تقع في رأسه ناحية سورداش، التي تتبع لها قرية شدلة، وهي بدورها تتبع محافظة السليمانية.

في عهد الشَّيخ عبد الكريم تغير اسم الطَّريقة النّقشبندية وأُطلق عليها اسم «حه قه»، وقد أوقف العمل بالإرشاد الصوفي التَّقليدي، وكان ذلك بحدود 1920[2]. لكن مما ورد عن علاقة الشَّيخ عبد الكريم وتأثره بعلي محمد الباب (أعدم 1850)[3] صاحب البابية المعروف لم يكن صحيحاً، والسبب معروف أن الباب لم يأت إلى المنطقة ولم يعاصر الشَّيخ عبد الكريم، والذي أتى إلى سركلو بهاء الله (ت 1898)، وهو الآخر لم يعاصر مؤسس «حه قه» فقد أتى إلى سركلو بحدود (1856) أو ما يُقاربها.

---

(1) لقاء مع العسكري، بقرية شدلة، يوم 6 أبريل (نيسان) 2012. انظر: العسكري، التفاتة نحو حركة «حه قه»، ص24-28. ثبت المعلومات بعد سماعها شفاهة وتسجيلها مِن المؤلف مباشرة، فعندما كان يتحدث كأنه يقرأ من الكتاب ولم يكن كذلك.

(2) محمود، بزوتنه وه ى هه قه، ص71.

(3) المصدر نفسه، ص72.



وربَّما حصل تأثر غير مباشر، في ما بعد، وذلك لتردد البهائيين على سركلو، حيث كهف «بهاء الله» في جبلها. ذكر ذلك أيضاً، على ما كان يُشاع، مدير ناحية سورداش (1957) محمد سعيد محمود: «ويُقال أن مذهب الـ«حه قه» منبثق مِن البهائية حيث انتشرت في البداية في قرية سركلو»[1]، ويقصد الكهف الذي اعتزل فيه بهاء الله. هذا ما سمعناه أيضاً بقرية شدلة.

ولد الشَّيخ المؤسس عبد الكريم شدلة أو العسكري عام (1893)، وكان يُشهد له بالثَّقافة ورجاحة العقل والتَّدبير ومحبة النَّاس ومساعدتهم بتواضع وإنكار ذات، وقد نال إجازة الدِّراسة الدِّينية مِن أحد مشايخ كويسنجق. إضافة إلى هذا، وبحكم اختلاط المكان، كان يُجيد: العربية والتركية والفارسية، فضلاً عن لغته الأم الكُردية.

ما اختلف فيه الشَّيخ عبد الكريم عن أسلافه أنه لم يتوقف عند التَّعليم الدِّيني أو الطقس الصُّوفي النَّقشبندي؛ ومع التزامه بهما، انطلق إلى محاولة تنوير الدِّين وإخراج حقيقته في التعاون الاجتماعي والإنساني التي يعتقد أنها طمست، عندما تحول إلى مجرد طقوس تؤدى، ولا يفكر أحد بأنه كان يمارس نوعاً مِن أنواع الإسلام السياسي، إنما يمارس واجبه كمصلح اجتماعي وديني، وإخراج الدِّين، في شكله الصّوفي، مِن التَّكية أو الخانقاه إلى رحابة المجتمع، وأهم ما في هذا الخروج الوقوف ضد الظُّلم والتَّعاون على صده. بل اسم الحركة جاء

(1) محمود، مذكراتي في الإدارة العامة وضوء على حياتي الإدارية الماضية، ص59.



مِن مناداة المريدين بكلمة الحق، فكانوا يقولون وهو ليس ببعيد عن تعاليم المؤسس عبد الكريم شدلة: «يا حق.. يا حق»، يرددون هذه العبارة في قيامهم وقعودهم حتى عُرفت بالـ«حه قه».

لم يستخدم الطُّقوس الدِّينية إنما حاول كسر المجتمع المحافظ، والخانع لرجل الدِّين والآغا في الوقت نفسه، ومحاولة مواكبة العصر، فآنذاك، أي في عشرينيات القرن الماضي، وصل البريطانيون إلى العراق واحتلوا بغداد والعراق كافة منطقة منطقة، كذلك هبت رياح ثورات عالمية، فكان يُسمع بثورة أكتوبر الاشتراكية إلى حركة غاندي السلمية. لهذا علينا تقدير ما سيلاقيه الشَّيخ شدلة وحركته «حه قه» مِن أقاويل ربَّما أقلها الانحراف عن الدِّين ونسخ الشَّريعة وعدم الالتزام بالعبادات إلى غير ذلك. على حد عبارة الحفيد، الذي يحدثني، «أنها كانت حركة لتثوير الدِّين والخروج مِن عبادات الكهنة»، مِن دون أن أنسى أنها رغبةمحدثي أيضاً، الذي كان محسوباً على اليسار، لكنه نقل ما حصل وبفخر، هذا ما كنت ألتمسه من حديثه.

كذلك حصل أن هُدد مامه رضا شقيق الشَّيخ عبد الكريم بتطبيق حد الرِّدة عليه، وذلك لتخليه، حسب اعتقاد الخصوم، عن الصَّلاة وبقية العبادات، وتحت هذا الضَّغط اضطر الشَّيخ إلى ترك الإرشاد إلا في حدود ضيقة، وأوصى بألا يكون الإرشاد بهذا مِن بعد وفاته. توفي الشَّيخ عبد الكريم شدلة (1942)، ودفن في تربة القرية التي شيدها والده كسكنى له وسط الطبيعة الجميلة والعزلة المطلوبة



لأهل التَّصوف والعرفان، والتي شهدت ولادة حركته «حه قه»، وقد وقفتُ على ضريحه البسيط هناك، وما زال مزاراً لمحبيه.

إلا أن المشيخة، التي عاش لها مؤسسها وتزعمها لنحو عشرين عاماً، تضعضعت بعده، وحدثت انشقاقات بسبب الزَّعامة، فقد حل محله شقيقه مامه رضا العسكري، لكن شخصاً آخر ظهر مطالباً بالزَّعامة وهو حمه سور (ت 1986)، وقد اعتقل هذا الرَّجل بتهمة أفكاره الإباحية، حسب ما وصف ذلك الآخرون، والذي كان متحمساً لتطبيق تعاليم المشيخة، حتى أخذت جماعته تعرف بـ«حمه سورية». ذَكر شاهد عيان وهو مدير ناحية سورداش (1957) بأن مركز حمه سور وجماعته كان بقرية قرانگوي وكلاوقوت التابعة لناحية شوان والتي بدورها تابعة لمحافظة كركوك، وسماه برئيس طريقة «حه قه»، وتحدث عن اعتقاله قائلاً: «تم اعتقال المدعو حمه سور مِن قِبل الحكومة آنذاك، ورُبط بتعهدات ضامنة بعدم إتيان مخالفات للشريعة الإسلامية»[1].

ظهر أيضاً جناح تزعمه الشَّيخ عبد الله بن الشَّيخ مصطفى العسكري، قيل وهذه الجماعة كانت قريبة على الأغوات، أي الإقطاعيين الكُرد، وحاولوا العودة إلى أُصول النَّقشبندية[2]، وشخص آخر ادعى الخلافة أيضاً اسمه محمد أغا، وجماعته عرفوا بحمه أغايين، على

---

(1) المصدر نفسه، ص54.

(2) محمود، بزووتنه وه ى هه قه، ص79-80.



أنه، حسب ما اعتقد هو، المناسب لملء مكان الشَّيخ عبد الكريم، وبعد موت المؤسس اختفت الجماعة[1]. إلا الجماعة الأصل وهم الأكثر، التفوا حول مامه رضا وكان شخصاً متعلماً وعارفاً باللغة وبواقع حياة النَّاس، وملماً بالتاريخ الكردي القومي، وعلى علاقة بالشخصيات المؤثرة في زمانه، ولديه نظرة نحو المعاصرة، فقد نقل المشيخة إلى إصلاحية اجتماعية[2].

معلوم أن تهمة الإباحية تهمة تاريخية رميت بها أغلب الحركات غير المنسجمة مع السائد الديني؛ أو التي حاولت التَّجديد، فقد فسرت دعوة «حه قه» للمساواة بين النِّساء والرِّجال، وحضور النِّساء في المجالس التي تناقش فيها القضايا الهامة، وعليهنَّ واجبات ولهنَّ حقوق معلومة، على أنها إباحية.

منطلقات المشيخة

ابتعدت مشيخة «حه قه»، بجهود مؤسسها عبد الكريم شدلة، عما يُعرف بشطحات الصُّوفيين، وما عُرف بالسُّلوكيين، ممن يعتقد أن العبادة واجبة حتى الوصول إلى معرفة الله، حسب فهم الآية وتفسيرها: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (الحِجر: 99)، ومنهم مَن كان يعتقد بقرب ظهور المهدي المنتظر، وبالتالي لا داعي لممارسة الفرائض الدِّينية، مِن صوم وصلاة وبقية العبادات. كذلك دفعتهم

(1) المصدر نفسه.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص83-85.



هذه الفكرة إلى ترك العمل وحتى العلاقات الاجتماعية. كان النَّاس يطلقون عليهم نعت المجانين.

انتبه الشَّيخ عبد الكريم شدلة إلى هذه المجموعة، التي يأخذ الآخرون تصرفاتها على أنها تصرفات الحركة ككل، فمما يُذكر أن حمه سور، الذي انشق بعد وفاة الشَّيخ المؤسس بعدد مِن الأتباع يبلغ مئة وخمسين شخصاً، قد قال في يوم مِن الأيام أمام الشَّيخ المؤسس: «لم تبق الشَّريعة» فكان الشَّيخ يضربه ويقول: باقية، إلا أن سور ظل يصر على موقفه، وهو ما يفسر بالسُّلوكية[1]، وبهذا أخذ النَّاس، مِن خارج «حه قه» ينظرون إليها على أنها جماعة غير مؤمنة.

كنا أشرنا بتفاصيل إلى هذه الظاهرة، التي تتعلق بظهور المهدي عند البعض، في كتابنا «مئة عام مِن الإسلام السِّياسي بالعراق» فمن غرائب تلك الجماعات أنها تبيح ممارسة الموبقات لدعوتين: أولاهما استعجال المهدي بالخروج، ولا يتحقق ذلك حسب الروايات إلا بكثرة الفساد، والثَّانية هي أن العبادة تنتهي حال الوصول إلى الإيمان اليقيني؛ بدلالة الآية: (99 مِن سورة الحِجر) مثلما تقدم.

قيل إن الغاية من الفساد ليست لاستعجال الظُّهور فحسب، بل لمعاندة النفس، أي مخالفة المعاصي، والحديث مشهور في أن الجهاد الأكبر هو جهاد النَّفس. ورد في الحديث: «قدمتم خير مَقدم، وقدمتم

---

(1) انظر: العسكري، التفاتة إلى حركة «حه قه»، ص34 الهامش.



من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر مجاهدة العبد هواه»[1]. لذا أُخذ الأمر على أن ما تحبه نفس المؤمن هو الصَّلاح والتقوى وفعل الخير! ولا بد من جهادها وعنادها بالفعل المعكوس أي فعل الشَّرِّ، وممارسة الموبقات[2]. هناك أيضاً مَن أشار إلى أن بعض الأتباع أخذ يتحدث عن قرب ظهور المهدي، أي إن زمن الظُّهور قد اقترب، ولهذا كان الابتعاد عن الصَّلاة والصِّيام، وترك العمل والأمور الدّنيوية أيضاً[3].

لقد أشار عز الدِّين مصطفى رسول الشَّاعر والأكاديمي إلى أنه سمع الشَّيخ مامه رضا العسكري يتحدث مع والده الملا صطفى الحاج ملا رسول صفوت في العام (1945-1946)؛ وقد عاتبه بما تهم به «حه قه» من ترك الصَّلاة وبقية العبادات! فأجابه مامه رضا بالآية (وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ)، وإنهم قد وصلوا إلى هذا اليقن فبعد ذلك تبقى ممارسة العبادات مجرد شكليات، أو على حد عبارته «لسنا بحاجة للسجود»، وقد وصل الحال أن يُقترح بإعدام مامه رضا وعدد مِن أتباعه بتهمة الرِّدة[4].

كتب عزَّ الدِّين رسول العام (1983) ونُشر في كتاب مصطفى العسكري آنذاك في نسخته الكُردية «بزووتنه وه ى هه قه"(بغداد:

---

(1) الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال 4 ص430، الحديث رقم (11260).

(2) انظر: كتابنا: مئة عام مِن الإسلام السياسي بالعراق، الجزء الأول، الفصل الخاص بالمهدويين، السلوكيين أو السلوكية (مركز المسبار للدراسات والبحوث- دبي، الطبعة الثالثة 2012).

(3) محمود، بزووتنه وه ى هه قه، ص74.

(4) انظر: الملحق الثَّاني، الدكتور عز الدين مصطفى رسول، ملحق بكتاب العسكري، التفاتة إلى حركة «حه قه»، ص128 وما بعدها.



مطبعة علاء 1983)، كأول كتاب يصدر عن هذه الحركة أو المشيخة، ثم تبعه رؤوف محمد زهدي في كتاب بالكُردية أيضاً "بو له هه قه كه وتنه ته قه...؟ طبع ببغداد: الحوادث 1985، وكان تعليقاً أو تعقيباً على كتاب العسكري، وأهم ما فيه الدِّفاع عن المشيخة لما دار حولها مِن أقاويل وحكايات واتهامات مِن قِبل الكُتاب الكُرد والأجانب، وأفرد فصلاً يرد به على ما جاء في كتاب مستشار وزارة الداخلية العراقية الإنكليزي أدموندز، والذي سنأتي عليه لاحقاً[1].

ثم عثرتُ على كتاب بالكُردية أيضاً، صدر حديثاً، بعنوان «بزووتنه وه ى هه قه وره نگدانه وهى ى له راگه يا ندنى كورديدا»(چابخانه: سيما سليمانى 2012) تأليف هاورى محمود، وترجمته: «حركة (حه قه) وانعكاسها في الإعلام الكُردي، وكان أساس الكتاب رسالة قُدمت لشهادة البكالوريوس في الإعلام، وبعد الاطلاع بمساعدة، مَن يتقن الكردية، وجدت أن كتاب العسكري هو الأصل، الذي نُشر بالعربية العام (2009)، مع اعتماد الكاتب على ما جاء في المقالات المنشورة في الصُّحف مِن قَبل، وكتاب رؤوف زهدي، مستعرضاً الكتب والصحف الكُردية التي تناولت المشيخة.

ذكر لي، مَن يعتبر مؤرخ المشيخة ومصدر معلوماتي مصطفى العسكري أن بعض شيوخ المشيخة كانوا قريبين إلى الحركات الثَّورية؛ وفي مقدمتهم كاكه حمه نجل مامه رضا، وعلى وجه الخصوص مِن

(1) انظر، زهدي، بو له هه قه كه وتنه ته قه، ص66- 80.



الحزب الشّيوعي العراقي، والحركات التقدمية بشكل عام والقومية، فللحزب الديمقراطي الكردستاني صلات أقدم مِن ذلك بالمشيخة، وأن الملا مصطفى البارزاني (ت 1979) قد زار أولاد الشَّيخ عبد الكريم بقرية شدلة واستضافوه لأيام[1]، ومِن قبل كانت للشيخ شدلة علاقة تعاون مع محمود الحفيد[2]، وأن نجله مامه رضا ساعد في قيام جمهورية مهاباد الكردية (1946) شمال غرب إيران، وأنه كان مؤيداً لمجلس السلم العالمي وأحد الموقعين، من العراقيين، على نداء استكهولم (مارس/ آذار 1950) أسوة بالشَّيخ الحلي عبد الكريم الماشطة (ت 1959)، وهذا يُعد في حينه تجاوزاً على السّياسة المتبعة بالعراق، وأن نجل الشَّيخ مامه رضا الشَّيخ كا كه حمه وقف مع الشّيوعيين في محنتهم بعد انقلاب 8 فبراير (شباط) 1963[3].

تبنت المشيخة مبدأ قتل غرور الثراء أو الجاه لصالح الفقراء، فلا تقبل بين صفوفها آغا مِنهم مِن الآغاوات، أي ملاك الأراض أو الإقطاعيين الكُرد، فإذا تقدم أحدهم للانخراط في الحركة، وهي بالتأكيد ليست تنظيماً سياسياً بقدر ما هي حركة اجتماعية، أو لنقل حسب ما يوازيها في عصرنا الحاضر: مؤسسة مجتمع مدني؛ لا يُقبل إلا بعد امتحان عسير في التذلل للآخرين، كالقيام بالتنظيف والحرث والكري، وبهذا يكون طريق الآغا في الانتماء إلى الحركة عسيراً، بينما

---

(1) العسكري، التفاتة إلى حركة «حه قه»، ص62.

(2) المصدر نفسه، ص49.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص59.



يُقبل فيها الفقير مباشرة لأنها حركته في الأساس. فقيل «إن مامه رضا الزَّعيم الرُّوحي لـ(حه قه)، استخدم سلطته الرُّوحية لانتزاع الأرض مِن مالكي الأرض الكبار بدون اللجوء إلى القوة، وقام لاحقاً بتوزيعها على الفلاحين»[1].

كذلك تبنت المشيخة، ما يسمى اليوم بالضَّمان الاجتماعي، الذي تأخذ به أكثر الدول تحضراً كنظام اجتماعي، وجوهره أن يعيش الإنسان مطمئناً في معاشه وسكنه، وهو أن تجمع أموال مِن الأتباع وترد إليهم في الملمات، ويُقدم أيضاً عند طلب قضاء حاجاتهم، فلا يحتاج شخص من قرى «حه قه» لشيء إلا وجد تلبيته أو سده عند الشَّيخ عبد الكريم شدلة، ولتحقيق هذا المبدأ فُتح صندوق لأعضاء الحركة يشتركون فيه، كل حسب قدرته، ويأخذ حسب حاجته.

أهم مِن هذا، وما جلب على المشيخة مِن تهم وأقاويل، خادشة ومؤذية، ما يخص المرأة وما قدمته الحركة لصالحها، فلها كامل الحرية، وألغيت، بسطوة الشَّيخ عبد الكريم وهيبته وما ثقف عليه مريديه، كل أنواع التجاوزات على النِّساء، فالمرأة محترمة مثلها مثل الرَّجل، لا تُضرب ولا يعتدى عليها، ولا يُضغط عليها في زواج أو طلاق أو عيش لا ترتضيه، بمعنى أن المؤسسات والجمعيات التي تملأ العراق وبقية البلدان تحت عنوان «ضد العنف» قد حققتها حركة «حه قه» منذ العشرينيات مِن القرن الماضي، وبتثوير الطَّريقة الصُّوفية والحق الدِّيني.

(1) أسسرد، أُصول العقائد البارزانية، ص91 عن زهدي، له هه قه كه وته ته قه، ص178.



معلوم أن الاختلاط في العمل كان موجوداً، لأن العمل الزِّراعي والبيئة الريفية تحتاج إلى ذلك، وهذا ما كان موجوداً بقرى «حه قه»، ويضيف العسكري، ربما ليبعد ما ابتليت به الحركة مِن تهم تخص هذه القضية بالذات، بأن الاختلاط بالعمل «بعكس المجالس في الديوانيات حيث يجتمع الرِّجال فقط ولا يسمح للنساء دخولها»[1].

لقد حاولت الحركة، داخل ذلك الوادي المنعزل وعلى السَّفح الأصم، محاكاة الأمم المتحضرة في تحضرها، مِن مساواة النِّساء بالرِّجال، إلى التعاون الاقتصادي في أحوال القرية، إلى ممارسة الاحتجاجات السلمية في مطالبهم، وكل هذه الممارسات غير مرغوب فيها لا مِن كهنة الدِّين ولا مِن دجالي السِّياسة، لهذا كثر أعداء الحركة، وكثرت الأقاويل المبالغ فيها حولها. ونُقل أن شيخها كاكه حمه نجل الشَّيخ مامه رضا قد منع تعدد الزَّوجات، أي الاكتفاء بزوجة واحدة[2]، مهما كانت الأسباب.

على ما يبدو جاء ذلك انسجاماً مع قانون الأحوال الشَّخصية العراقي (88 لسنة 1959)، والذي أصدره الزَّعيم عبد الكريم قاسم (قُتل 1963)، والقاضي بمساواة المرأة بالرجل في الميراث، والتَّشدد في تعدد الزَّوجات، وفُرضت عقوبات مشددة على مَن يتزوج بثانية

(1) المصدر نفسه، ص89.

(2) انظر: محمود، بزووتنه وه ى هه قه، ص126 وما بعدها.



دون عذر مشروع[1]. مِن أفعال كاكه حمه أنه أدى دوراً إصلاحيا بين العشائر، ولظروف المنطقة الصعبة اضطر ترك العراق إلى إيران ولم يعد إلا عام (1990)، وفي (1993) أسس مجلساً مِن أتباع «حه قه» عدد أعضائه خمسة أشخاص، مِن مختلف قرى الحركة[2].

ما يخص احترام وتبجيل المرأة أيضاً أن شيوخ «حه قه» حرموا خطف النِّساء أو الهروب بالفتاة، فبقية شيوخ العشائر كانوا يغضون النَّظر عن هذه الممارسة، إذا لم يكونوا يشجعونها، كي يستفيدوا مِن مشاكلها، وما يفرض مِن أموال كديات على الهاربين بالنِّساء لتحقيق الصّلح، ولا يضطر رجال حركة «حه قه» اللجوء إلى هذه الممارسة، لأن الفتاة لا تتزوج إلا بإرادتها فلا حاجة للمحبين مِن الهرب أو الخطف لكي يتزوجوا، ولم يكن ارتفاع المهور سبباً في عدم زواج المتراضين من النِّساء والرِّجال[3].

على ما يبدو أن أهم عامل مِن عوامل الالتزام بقرار شيوخ الحركة، بعدم اختطاف النِّساء، هو «كسر التَّعصب ضد المرأة»[4]. هذا، ولا يوجد لدى «حه قه»، بخصوص معاملة النِّساء، ما هو غير عادي أو ضد الدِّين، فتقاليد المنطقة الدِّينية واحدة، مشرعة وفق الفقه الشَّافعي، يتزوجون مثل الآخرين ببرم عقود زواج، وربَّما تكون

---

(1) كنا فصلنا ذلك في «بعد إذن الفقيه»، دار مدارك 2012، فصل المرأة العراقية وقانون الأحوال الشخصية.

(2) المصدر نفسه.

(3) زهدي، له هه قه كه وتنه ته قه، ص105-106.

(4) المصدر نفسه، ص39.



هناك حوادث فردية شاذة، بفعل فلان أو فلان، لكن ذلك يحصل عند الآخرين أيضاً[1].

فقد وصل الحال أن يسأل أحد شيوخ «حه قه» (حمه سور) سؤالاً، المراد منه التَّنكيل والنَّعت بضعف الفحولة؛ وهو ما يُعاب عليه بين تلك المناطق: لماذا لا يولد لكم أطفال؟، أو ما شابه ذلك، يرد عليه حمه سور بذكاء وفطنة: التزاماً بكتاب اللّه «إنما أموالكم وأولادكم فتنة»[2]، لهذه الآية لا ننجب أطفالاً.

طبعاً هذا غير صحيح فهناك مَن له أحوال وأولاد، وإلا انقرضوا، ومعلوم أن حمه سور كان يقف إلى جانب الفقراء[3]. فمما كان يحصل أن أفراداً مِن الشّرطة، مِن مركز سركلو كانوا يتظاهرون بتقليد أتباع «حه قه»، محاولة للاختلاط بهم مِن أجل النِّساء لتأكيد الإشاعات التي تبث ضدهم، وهو فعل مقصود بهدف الإساءة لهذه الحركة[4].

ظاهرة الاحتجاج السلمي

حصل أن اُعتقل الشَّيخ عبد الكريم شدلة مِن قِبل الحكومة العراقية، وذلك في أكتوبر (تشرين الأول) 1934، ونُقل إلى حبس كركوك، وفُرق أصحابه وأبعدوا عن مناطقهم إلى الحويجة وكركوك،

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص145 عن مجلة كوران، العدد (15) السنة 1983.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص54.



لكنَّ في حقيقة الأمر أن ما حصل كان بسبب متصرف (محافظ) السّليمانية آنذاك لنزاع مع شيوخ سركلو حول أملاك الأراضي هناك.

ما يعنينا مِن ذكر هذه الحادثة الاحتجاج الرَّاقي الذي مارسه أتباع الحركة، وكأن المهاتما غاندي (اغتيل 1949) يسير أمامهم في احتجاجه السلمي الشَّهير، أو ما عُرف بمسيرة الملح (12 مارس/ آذار 1930)، فبعد مسيرة غاندي تلك بأربع سنوات تُقدم قرية قصية مِن قرى سورداش وسط وادي بيرميرگبان، بين جبلي بير مگرون وجرمابان، مثالاً في محاولة استرجاع الحق عبر السِّلم، فحينها رمى مريدو الشَّيخ ملابسهم، وارتدوا مكانها أكياس الجنفاص (جواني) الخشنة وبيدهم العصي القصيرة، وهي عدة الدَّراويش لا سلاحهم، وتوجهوا إلى كركوك مطالبين بإطلاق سراح الشَّيخ عبد الكريم شدلة، ووقفوا أمام مديرية شرطة كركوك قائلين: إما إطلاق سراح الشَّيخ وعودته إلى قريته أو اعتقالهم جميعاً[1]. فلُبي الطَّلب وعاد الشَّيخ بجهود مريديه السلمية. ثم تكرر هذا الموقف أكثر من مرة مع اختلاف ممارسة الاحتجاج، لكن قطعاً لن تستجيب إلى تحرش السُّلطة المحلية وتبدل أسلوبها في الاحتجاج.

كذلك مارسوا الاحتجاج السِّلمي، برفع العصي القصيرة، في مسيرة لإطلاق سراح شيخهم مامه رضا، بعد اعتقاله ونفيه إلى لواء (محافظة) العمارة (1944). حسب رواية مستشار وزارة الدَّاخلية

---

(1) العسكري، إلتفتة نحو حركة «حه قه»، ص43-44.



العراقية البريطاني (أدموندز): كانت تلك السَّنة محرجة لأهل «حه قه»، فقد اعتقل شيخهم مامه رضا أخو وخليفة المؤسس عبد الكريم شدلة، وكان يعيش بقرية كالكه سماق، وهي على ضفة نهر دوكان مِن جهة أربيل، فتصرف متصرف أربيل الشَّاب والمندفع من دون تخويل من بغداد، ولا بالتَّشاور مع زملائه بالسُّليمانية وكركوك، ولا يُعرف مَن هو صاحب الإختصاص الأكبر على منطقة «حه قه»، لذا عندما اعتقل الشَّيخ رضا وأُرسل منفياً إلى العمارة انطلق أتباعه بالمئات مع النِّساء والأطفال في رحلة لمسافة خمسمئة كيلو متر لإطلاق سراح مرشدهم، لكنهم أوقفوا من قبل السلطة عند كركوك، وأصروا على البقاء على الرَّغم مِن الظُّروف الصَّعبة التي واجهوها في رحلتهم تلك، وأن لا يعودوا إلا ومامه رضا معهم، ويقول أدموندز: إنه رآه بعد عودته إلى السُّليمانية وكان رجلاً وقوراً ربانياً[1].

وثق ذلك الحدث الشاعر ملا حسين المعنوي في قصيدة «داره قولة» (العصا الصغيرة)، ومنها الأبيات التَّالية، «مترجمة عن الكُردية: «يا كريم يا رضا/ يذهب إلى الجهاد، ماسكين العصا سلاحاً في المعركة/ فليذهب أحدهم ليخبرهم بوقوع الحرب/ جميع أهل «حه قه» قد ثاروا/ وجاؤوا مِن كل صوب وناحية/مثل النَّحل خرجوا مِن الخلايا/ لم يبق صبر وحلم/ كأن القيامة قد قامت، كلّ واحد يمسك بيده العصا/ قالوا: أين مامه رضا/ ومامه رضا في السجن بكركوك/ الإنكليز قد عرفوا الطوفان»[2].

(1) Edmonds. Kurds. Turks. and arabs. P 206

(2) زهدي، له هه قه كه وتنه ته قه، ص 89.



فتأكيداً لتبني فكرة اللاعنف، مِن قِبل الشَّيخ المؤسس عبد الكريم شدلة، أن الحركة حرمت على أتباعها حمل السِّلاح، بل الاكتفاء باتخاذ العصي القصيرة فقط، ومعلوم أن للعصا أغراضاً عديدة: «قال هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى»(طه: 18)، وعندما ترفع العصا أمام البندقية تعني أنها إشارة سلم لا حرب.

اتخذت الحركة في التبشير بأفكارها سلمياً رجالاً جوالين، وسموا بـ«الإخوة الجوالة»[1]، مثلما فعلت حركة الإخوان المسلمين واعتمدت نظام الجوالة مع الفارق بين الحركتين، فهم بمثابة دعاة الحركة بين القرى، والدَّعوة في حقيقتها ليست باسم الحركة إنما باسم الطَّريقة النَّقشبندية، يُختار هؤلاء الدُّعاة مِن المتفوهين والأذكياء والقادرين على حل المشاكل، والحركة ظلت تمثل الطَّريقة الصُّوفية التي نمت في داخلها، لكنها اتخذت سبيلاً آخر، مثلما قلنا بعيداً عن تحويل العبادة إلى خنوع وطاعة فقط، إنما لابد مِن النزول لحل مشاكل النَّاس بأسلوب عصري، من دون التَّفكير بدولة أو سلطة دينية، أو العمل مِن أجل السلطة، مثلما هو الإسلام السياسي.

هنا نجد معلومة قد تفيدنا بوجود وشيجة ما بين حركة حه قه، أو أهل قرية شدلة، والهند في إشاعة اللاعنف في ممارسة الاحتجاج، يؤكدها لنَّا مدير ناحية سورداش(1957)، وشدلة قرية تتبعها، بوجود

---

(1) العسكري، المصدر نفسه، ص 92.

شخصية هندية غامضة التاريخ، لا يدل عليها إلا الضَّريح، ويُعرف بضريح الشَّيخ أحمد الهندي «هذا الشَّخص أتى مِن بلاد الهند إلى كردستان، واستقر في ناحية سورداش، ويتمتع بسمعة جيدة بين أتباعه، وهو رجل دين محترم، إلا أنه اغتيل مِن قِبل أحد أعوانه المقربين منه، ولا زال ضريحه في مركز ناحية سورداش، وأغلب سكان المنطقة لهم انطباع جيد عن أعماله في تلك النَّاحية»[1].

كتاب أدموندز

قبل أن نأتي على كتاب مستشار وزارة الدَّاخلية العراقية البريطاني أدموندز، وما قاله مِن كلام سيئ في حركة «حه قه»، نعطي فكرة عما كُتب ضدها، وذلك لسوء الفهم بتقاليدها، وأفضل مَن دافع عنها، ومن خارجها ووضح أسباب تلك الحملة، التي نالت مِنها، هو رؤوف محمد زهدي، ونقرأ في كتابه «له هه قه كه وتنه ته قه»(لماذا أطلقوا النَّار على حركة «حه قه»)، ويتضح الكتاب مِن عنوانه، إنه كان دفاعاً عنها، والكاتب لم يكتب ذلك عن سماع، إنما كان والده معلماً بسركلو (1935-1936)، القريبة من قرى الحركة، ثم عمل معلماً بدائر تلك المنطقة، وأنه رأى آنذاك بيتاً كبيراً مهجوراً فقيل له إنه بيت الشَّيخ عبد الكريم شدلة. قبل ذلك كان يتعلم مع عبد الرَّحمن نجل الشَّيخ عبد الكريم شدلة، وأن الأخير شدد على والده أن يعامل نجله أسوة بالآخرين، وهذا يكفي للرد على مَن أشاع أن شيوخ الحركة لا

---

(1) محمود، مذكراتي في الإدارة العامة وضوء على حياتي الإدارية الماضية، ص 58-59.



يشجعون التَّعليم ولا يعلمون أبناءهم[1].

كان أتباع «حه قه»، مِن النَّاس العاديين، يواجهون بالسُّؤال عن الفروض الدِّينية، فتراهم يردون بذكاء بأن حركتهم تعتقد أن الالتزام بالفروض الدِّينية أسهل بكثير مِن التزام الإنسان بالأخلاق الحميدة، حتى إن زهدي قد شببهم بالجماعة الأمريكية «كويكرز»[2] جماعة اهتمت بالعلم والعلماء، الذين اعتزلوا وتركوا الفروض الدِّينية بسبب إساءات المتدينين.

يسأل زهدي: مِن أين أتى انحراف «حه قه» عن الدِّين، وما كانوا يستحقون كل تلك الاتهامات، وما هي إلا دعايات مغرضة ضدهم، وأكثرها يصدر مِن الطُّرق المنافسة لهم، وينقل عن مذكرات جمال بابان بشأن ما كانت تتعرض له هذه الحركة أنه لكثرة عنايتهم بحقوق المرأة، وتصرفاتهم الإنسانية مع النِّساء نعتوا بقلة أو ضعف الرّجولة[3]. يؤول جمال بابان اللغط الذي يدور حول هذه الحركة بأنه كان بسبب اختلافهم عن الأكثرية المتشددة، لذا كثر عنهم القيل والقال، حتى اتهموا بأعراضهم[4].

يُقال كان للإنكليز دور في ما لحق حركة «حه قه» مِن إشاعات،

(1) زهدي، له هه قه كه وتنه ته قه، ص16.

(2) جماعة مسيحية بروتستانتية ظهرت في القرن السابع عشر.

(3) المصدر نفسه، ص19 و28 و42.

(4) المصدر نفسه، ص105.



أي حاولوا اختراقهم مِن الدَّاخل بعد الفشل باستمالتهم، لأنهم كانوا يؤسسون لحركة مضادة، قد تثير العشائر بالمنطقة، وخصوصاً أن آبار النِّفط بكركوك[1] ليست بالبعيدة عن قرى «حه قه»، وأخذوا يرسلون آخرين لينضموا إليهم بغرض تشويههم اجتماعياً[2]، وما سيذكر عما كتبه أدموندز في «كرد ترك عرب» قد يثبت ذلك.

صدر كتاب «Kurds، Turks، and Arabs» لأدموندز مستشار وزارة الدَّاخلية العراقية (1935-1945)، وكان قد خدم في الإدارة البريطانية بالموصل (1918-1925)، العام (1957) عن مطبعة جامعة أكسفورد، تضمن فصلاً عن الكاكائية و«حه قه» معاً[3]، ويُعد أول مَن كتب بهذه الأُسلوب عن هذه الجماعة، أو بعبارة أخرى عد المصدر الأول للتلفيق على الحركة[4]، الذي ظهر في الدِّراسات المختلفة، وسنأتي بما كتبه أدموندز ثم بملخص مِن نقد رؤوف زهدي عليه، الذي أفرد له فصلاً مِن كتابه «لماذا أطلقوا النَّار على حركة حه قه» (صدر بالكُردية) وقد اعتبر كل ما اقتبس عن هذه الحركة مِن إساءات أصلها هذا الكتاب[5].

قبل هذا، علينا معرفة أهل شدلة ماذا يروون عن المستر

(1) المصدر نفسه، ص95.

(2) المصدر نفسه، ص213.

(3) Edmonds. Kuras. Turks. And Arabs .see page: 214-182.

(4) زهدي، له هه قه كه وتنه نه قه، ص74.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص66-85.



أدموندز، كي يتضح عما ذكره مِن سلبيات عن الحركة، يُقال: إنه ذهب لزيارة الشَّيخ عبد الكريم شدلة بشكل سري، وأن الأهالي اعتبروا ذلك مِن الكرامات، على أنه زاره متنكراً بزي صوفي، وأتى لأداء فريضة الصَّلاة معهم، فلما شاهده الشَّيخ أخرجه مِن صف المصلين، كي لا يُحسب عليهم، وليس غريباً أن يستقبل الشَّيخ في خانقاه الغرباء مِن كلِّ مكان، وأنه بذل جهوداً في زيارتيه لإقناع الشَّيخ وربطه بالحكومة ببغداد، عارضاً عليه مكاسب مادية، ووعده بتخصيص راتب له ولخدمة الخانقاه بشدلة، لكن تلك الجهود لم تسفر عن شيء، ولهذا السَّبب بث في كتابه ما أشيع مِن الأكاذيب عن الحركة[1].

قال أدموندز الكثير عن حركة «حه قه»، وهو الذي زارهم، وحظي بضيافة الشَّيخ عبد الكريم شدلة (أغسطس/ آب 1936) [2]، لكن أشنع ما قالهم فيهم، ممارسة الإباحية، وذلك لاجتماع الرِّجال بالنِّساء تحت ساتر الظّلام، وما يأخذونه كضرب مِن ضروب المكيفات، واستخدامهم لأبوال الكلاب وغير ذلك، وهو مردود عليه لأن أهل «حه قه» أُناس لا يختلفون عن محيطهم بشيء؛ سوى أنهم حاولوا تهذيب التَّقاليد المتشددة ضد النِّساء، وأعلنوا التَّعاون المشترك على الحياة.

إن كلام أدموندز أدناه لم يعد جديداً، فقد ابتليت الحركات ذات المنحى المختلف، عن السَّائد الدِّيني أو السِّياسي عبر التَّايخ كافة؛

---

(1) انظر: العسكري، التفاتة نحو حركة حه قه، ص41- 42.

(2) Edmonds. Kuras. Turks. And Arabs. p 205.



بتهمة الاختلاط غير البريء بين الجنسين، ويُركز عليها عادة لأنها توجه لإسقاط الآخر اجتماعياً ودينياً، وعلى ما يبدو أن أدموندز الذي لا يحمل الود لهذه الحركة، لأسباب سياسية، قد سجل ما سمعه مِن خصومها الكُرد آنذاك أنفسهم، قال ما نصه:

«there was a sort of community of possession، including women; small parties of both sexes، the men wearing female clothes or jewellery، were accustomed to roam the hillsides after dark; at the mixed bathing parties in the mosques، which were a regular feature of the observances، dogs were often taken into the tanks with the humans (to the orthodox Muslim a wet dog is particularly impure) and bowls of urine were passed round from hand to hand. After an incident when a party of excited sofis had raided the mosque at sargelu and publicly burnt a copy of the Koran ، the shaikhly Murshids were sent fot to sulaimani and questioned. They maintained that they themselves deprecated such irregularities but sough to excuse them by saying that، if the Murids in a state of ecstasy and for a limited period acted in a manner contrary to orthodox religion and morals، they were not to be blamed». [1]

نلاحظ في النَّص أعلاه الآتي:

1. جواز اختلاط النِّساء والرِّجال في احتفالات خاصة.

---

(1) المصدر نفسه، ص205-204.



2. يتشبه رجالهم بالنِّساء وذلك بارتداء ملابس النِّساء والتّجمل بالحلي.
3. من عاداتهم التَّجوال معاً بين التلال بعد حلول الظَّلام.
4. يستحمون معاً في المساجد.
5. كانت الاحتفالات منظمة بينهم، وفي الكثير مِن الأحيان تشاركهم الكلاب، ومعلوم أن الكلب حيوان نجس لدى المسلمين المتدينين.
6. يجمع بول الكلاب في آنية تنتقل من يد إلى يد.
7. حدث أن أحرقوا نسخة من القرآن الكريم.
8. كان المريدون منتشين ولا يوضح سبب النشوة، هل لأخذ مكيف ما مثلاً؟ لأن عبارة أنهم في حالة النشوة لا يلامون على فعل يرتكبونه كأنهم يتعاطون نوعاً مِن المكيفات كما ذكرنا.

يبدو أن ما ذكره أدموندز، في النقطة الأخيرة، بخصوص انتشاء أتباع حركة «حه قه»، جعل صحيفة كُردية بمنطقة چمچمال -تقع بين كركوك والسُّليمانية- وتصدر بالاسم نفسه، تتهمهم بأنهم جماعة إسماعيلية، وسمتهم بالحشاشين، يقتلون الآخرين بعد تناول الحشيش، والسَّبب أن جماعة منهم اتهمت بحادث قتل (صحيفة چمچمال، العدد المؤرخ في: 1 يوليو/ تموز 1946)[1].

مِن المؤكد لا تُقبل هذه الممارسات لجماعةصوفية نقشبندية

---

(1) زهدي، له هه قه كه وتنه ته قه، ص100.



مرتبطة بنظام عشائري وديني؛ وفي بيئة متدينة شافعية حقيقية. غير أن ما ورد في كتاب أدموندز لم يكن يشاع، ويعنى به مِن قِبل خصوم «حه قه»، لولا أنه ترجم إلى العربية، ونشر العام (1971)، ترجمه الباحث والمترجم العراقي جرجيس فتح الله (ت 2006). أفرد رؤوف زهدي فصلاً للرد على أدموندز، نشره بعد صدور كتاب العسكري بسنتين، وهذا ملخص رده مترجماً عن الكُردية:

«يبدو أن أدموندز السيناريست الحقيقي لهذه الافتراءات، وقد ساعده في بثها موقعه الرَّسمي آنذاك، فهو يتهم «حه قه» بنوع من الانحلال، كي يبعد النَّاس عنهم، ويسيئوا الاعتقاد فيهم، مع أنها تُهم غير مقنعة، وكان أدموندز قد حاول استمالة شيوخ الحركة، لاستعمالهم في سياسة بلاده «فرق تسد»، وحاول أن يجد قاعدة له، عن طريق الاغراءات المادية، بين أقارب الشَّيخ عبد الكريم شدلة لا ستخدامهم في السياسة البريطانية. وفي جانب آخر، يحاول أن يُظهر نفسه محايداً عندما يقول: لا ضرر مِن (حه قه) على الحكومة (العراقية)، والحل بفتح المدارس لأبنائهم».

وأضاف زهدي قائلاً: «إن أدموندز لس بهذه السَّذاجة كي يعتبر سلوك (حه قه) انحرفاً وجريمة، على الرَّغم مِن عدم دقة معلوماته، مع أنه يعيش ببلدٍ عريق في ديمقراطيته. فأدموندز يقول: إن الشَّرطة أخبروه في ما يخص جماعة (حه قه)، واشتكت منهم جماعة مِن تُجار التَّبغ»، وأصبحوا شهوداً ضد (حه قه)، والأمر كان مِن تدبيره،



باعتباره ممثلاً لدولة الاحتلال. لقد أراد أدموندز زرع الفتنة عندما اعتبر حاجي شيخ عارف سه ركلو مؤسساً لـ(حه قه)، كي يخلق مشكلة بينه وبين الشَّيخ عبد الكريم شدلة، ويحارب به الأخير، ولم ينجح في مسعاه مع شيخ عارف، وإلا لم يكن يعتقل الشَّيخ شدلة، مع أن الشَّيخ عارفاً كان يفضل أن يعيش بهدوء دون التّصدي لمهام المشيخة، ومنافسة الشَّيخ شدلة، وكان أدموندز قد زار الشَّيخ شدلة في خانقاه، ولكن لم يمض وقت طويل حتى قبض عليه مع الشَّيخ عارف، وتبدأ مطاردتهم مباشرة بعد لقائه بهما»[1].

جاء رد زهدي ومَن تحدثوا ضد أدموندز متأخراً، وفي زمن آخر، بل إن أدموندز نفسه كتب مذكراته، أو كتابه «ترك كرد وعرب»على تلك الحوادث، فلا نظن أن ما كتبه كان بغرض سياسي، فالأرجح أنه كان يسمع عن «حه قه» مِن خصومهم، والمعلومة عادة تضخم بالإشاعة، إلى جانب ذلك أنه وجد نفسه في حلٍ من أي مساءلة مع وجوده ببلاده، وفيها الحرية المطلقة عمَّا يُكتب عن الآخرين، لذا لم يتردد عما ذكره في كتابه، فالكثير مِن كُتاب الغرب لا يترددون عن جعل الشائعة أو المعلومة التي يسمعونها في مقهى أو عن طريق خصم حقيقة، وإلا فالأمر لا يتعلق بسياسة فرق تسد أو مصالح بلاده، والسبب أن الزَّمن قد مضى، فالرَّجل كان مستشاراً لوزارة الدَّاخلية العراقية (1935-1945)، بينما صدرت طبعة كتابه الأولى (1957)، وهذا ليس تبريراً لما اقترفه أدموندز بحق حركة «حه قه»، وصار يتناقله الباحثون والمهتمون.

(1) انظر: المصدر نفسه، ص66- 86.



قرى المشيخة وتكاياها

يقطن جماعة «حه قه» بالإضافة إلى شدلة، وهي مسقط رأس الحركة، وقلاية كلكه سماق، وكانت مقر الشَّيخ مامه رضا العسري، وعاش أتباع «حه قه» النقشبنديون، بقرى كثيرة منها: سركلو المار ذكرها، وقرية كاني هنجير، وقرية هلدن وقرية سرمورد ناحية سورداش، وقرية داله وا وقرية قلاجوغة مِن ناحية اغجلر، وقرية شيلة وقرية إلا الله وقرية قزلو من قضاء مركز كويسنجق، وقرية قردره من ناحية الدبس، وغيرها. نستنتج من مواقعها أن الحركة لم تخرج عن نطاق محافظة السليمانية إلاّ قليلاً حيث تحركت إلى قرى بمحافظة كركوك، وقد ثبتنا أسماء القرى حسب ما ورد من أسماء الدعاة أو الجوالة مثلما تقدم[1].

بعد وفاة الشَّيخ حمه (1997)، نجل الشَّيخ مامه رضا (ت 1961)، تولى أمر «حه قه» نجله الشَّيخ هاورى، الذي قام بمكان أبيه في إدارة خانقاه الحركة، وما زال مستمراً إلى يومنا هذا[2]، وكنت قد التقيت بجماعته في الخانقاه، لعلها بقرية كالكه سماق، عصر يوم 7 أبريل (نيسان) 2012، لكنه كان لقاءً عابراً، فقد شعرت مِن خلال اللقاء بغيره أن هناك تنافساً على الزَّعامة، ولما عرف أنني قد أتيت مِن طرف رئيس وزراء إقليم كردستان آنذاك برهم صالح طلب مني

(1) انظر: العسكري، المصدر نفسه، ص92-93، ومحمود، مذكراتي في الإدارة العامة، ص54.

(2) محمود، بزووتنه وه ى هه قه، ص129.



ترتيب موعد معه، وقد أوصلت الرِّسالة في يومها، وكنت في الطَّريق مِن شدلة إلى أربيل عبر كويسنجق.

لم تعد حركة «حه قه» كالسابق، فقد صارت الصلات بين الأتباع والمشيخة ضعيفة إلى حدٍ ما، فالزعامة الحاضرة لم تتمكن مِن فعل شيء ما لتجديد الحركة، فالجيل الحالي لم يعد يكترث كالسابق بالشّؤون الحركة الاجتماعية وتقاليدها، التي أنشأها الشَّيخ المؤسس عبد الكريم شدلة، ثم جدد وأصلح فيها أخوه مامه رضا، وعلى ما يبدو أن الوضع العام لا يساعد على التجديد، وإذا لم يجر إصلاح في آليات الطريقة أو الحركة فربما ستختفي بعد سنوات، ولا يبقى منها إلا التَّاريخ[1].

في الختام، ما دفعنا إلى ذِكر حركة «حه قه» ضمن الأديان والمذاهب بالعراق، مع عدم ذكرنا تفاصيل الطرق الصوفية، أن هذه الحركة تميزت بحراكها الاجتماعي مِن داخل الدين والتصوف، وتركت أثراً في مجتمعها، مِن ناحية الرغبة في المساواة والتضحية مِن أجل الغير، ومِن ناحية الميل إلى السلم ونبذ العنف، بما فيه العنف الأسري، المستشري في المجتمعات حالياً، وما يخص النظرة إلى المرأة، فلو استمرت هذه الحركة بدعوتها لحققت انتشاراً دعوياً بأفكارها، لكن مَن يضمن حمايتها مِن السياسة والحزبية المباشرة؟

---

(1) المصدر نفسه، ص133.



الفصل الرابع

مشيخة بارزان



مثلما مَّر بنا في الفصل السابق هناك حركتان أو مشيختان ظهرتا مِن رحم الطَّريقة الصُّوفية النَّقشبندية، وهما: «مشيخة «حه قه» و«مشيخة بارزان» أو البارزانية؛ مع أن تاريخ البارزانيين السِّياسي طويل جداً، لا يُختصر في فصل من كتاب، لكننا في كتابنا هذا لم نقف طويلاً عند إلى الجانب السِّياسي بقدر ما يتعلق بتاريخ المشيخة.

كذلك أن حقه وبارزان مشيختان صوفيتان جمعتهما المنطقة، وهي جبال كردستان العراق، وخرجتا بمبادئ اجتماعية تخص بالدرَّجة الأولى العدالة الاجتماعية، مع اختلاف الأسلوب، وكلاهما تراجعا أو توقفا عن المضي بتوجههما بوفاة أبرز شيوخهما، بالنسبة لـ«حه قه» بموت آخر شيخ قوي لها مامه رضا (ت 1961)، وبالنِّسبة لمشيخة بارزان بوفاة آخر المؤثرين الشَّيخ أحمد البارزاني (ت 1969).

من هم البارزانيون

اشتهر البارزانيون، ومنطقة بارزان، بالحراك السِّياسي المسلح، وذلك للثورات المتواصلة، طوال تسعة عقود (1914-1991)، إما انطلاقاً مِن المنطقة نفسها أو مناطق كردستان العراق الأُخر، وبقيادة بارزانية، لهذا غاب وراء هذا التَّاريخ الثَّوري الطَّويل تاريخ آخر للمنطقة، والذي اقترن بوجود تكية صوفية وتوجه اجتماعي مختلف عما يحيطها مِن المناطق، وغير مرضٍ مِن قبل الحكومات ولا مشايخ القبائل وملاكي الأراضي.



فلا يكاد يُذكر ذلك التَّاريخ إلا لماماً، ولعلَّ أبرز مَن جمع أخبار ذلك التوجه الباحث الكردي العراقي أسسرد فريد في كتابه «أُصول العقائد البارزانية»، معتمداً على مصادر صنفها بعض البارزانيين، نُشرت باللغة الكُردية، وعلى مَن التقاهم مِن البارزانيين، وقبل ذلك بكثير (1986) كتب مسعود البارزاني نجل الملا مصطفى البارزاني وابن أخ الشَّيخ أحمد البارزاني نبذة مفيدة عن المنطقة والأسرة أو العشيرة مثلما أوردها.

يُتناقل الحديث، ومِن دون تفاصيل، عن تكية بارزان والبارزانيين بأن لهم طريقتهم الخاصة في التَّعامل الدِّيني، ومِن المعروف أن التَّكية نقشبندية، وهي الطَّريقة التي أرسى وجودها بالمنطقة الكُردية مولانا خالد النَّقشبندي (ت 1826)، وكانت الصُّوفية هناك، قبل ذلك، على الطَّريقة القادرية. وبعد الثَّورات التي قادها البارزانيون ضد العثمانيين والإنكليز والحكومة العراقية ارتبط اسمهم بالحزب الدِّيمقراطي الكردستاني (تأسس في سبتمبر/ أيلول 1945)، وبشخص الملا مصطفى البارزاني (ت 1979)، والآن بإدارة إقليم كردستان- العِراق.

فالبارزانيون يمثلون الرّكن الأقوى في تلك الإدارة، وأهمية هذه الأُسرة لم تظهر اليوم إنما، مثلما تقدم، منذ بداية التحرك الكُردي السِّياسي المدعوم بالمطالب القومية، وبسبب ذلك أُعدم الشَّيخ عبد السَّلام البارزاني، والثَّورات الكُردية، في القرن العشرين، مرتبطة بهم. مع عدم إغفال حركات الشَّيخ محمود الحفيد البرزنجي (ت 1956)،



الذي صار حاكماً لكردستان في بداية الوجود البريطاني، ولفترة وجيزة. هذا وبعد هزيمة (ربيع 1975) ظهر حزب موازٍ وشخصية موازية أيضاً، تمثل بحزب الاتحاد الوطني الكردستاني وزعيمه جلال طالباني، رئيس الجمهورية في ما بعد، وما زالت هذه الموازاة ملحوظة بين أربيل والسُّليمانية، ثم ظهور الحركة الإسلامية الكُردية[1]، وحركة التغيير وغيرها مِن الجماعات والأحزاب.

اختلف توصيف البارزانيين: هل يمثلون عشيرة مِن العشائر الكُردية بالمنطقة، أم أُسرة، أو منطقة، أم طريقة صوفية؟ لم نجد جواباً شافياً سوى الرّكون لواقع الحال بأنهم ينتسبون إلى منطقة بارزان. لكنْ نأخذ وصف عميد البارزانيين اليوم الرئيس مسعود البارزاني بنظر الاعتبار لأهله؛ بأنهم «عشيرة» عندما قال في عرض حديثه عن الثَّورة الكُردية (1961): «أقصد الشَّعب الكُردي عموماً والعشيرة البارزانية بنوع خاص»[2]، وربَّما أتى هذا الوصف على المجاز، أو أنه كان يقصده بالفعل. وبهذا «ظلت الأسرة البارزانية في بارزان محافظة على مكانتها، فبعض أفرادها أصبحوا قادة عسكريين، وبعضهم أصبحوا روحيين»[3].

فالملا مصطفى بعد أن برز كقائد عسكري في الثورات تبوأ

---

(1) للاستزادة عن الحركة الإسلامية الكُردية راجع كتابنا: مئة عام مِن الإسلام السياسي بالعراق (دار مدارك الطبعة الثَّالثة 2013) الفصل الرَّابع 2 ص143 وما بعدها.

(2) البارزاني، البارزاني والحركة الثَّورية الكردية 3 ص21.

(3) عيسى، المشطلة الكُردية في الشَّرق الأوسط، ص151.



منصب رئيس أركان الجيش في حكومة جمهورية «مهاباد» الكُردية (22 يناير/ كانون الثَّاني 1046)، بينما مثل القيادة الرُّوحية ببارزان أخوه الأكبر الشَّيخ أحمد البارزاني (ت 1969).

يقع مركز ناحية بارزان في المثلث الحدوي المشترك بين العراق وتركيا وإيران، تابع لقضاء مركه سور (زيبار)، التابع بدوره لمحافظة أربيل، على أن الاسم مشتق مِن «به رز العالي، لأن القرية تقع في مكان عالٍ»[1]، وهناك مَن يرى أن اسم بارزان في الأصل «بارسان»، بعد قلب السين، ومعناها الزَّاهد، ويأتي الاسم «بوارزان» أي العالم بالعبور أو المعبر، على أنه يوجد هناك معبر على نهر الزَّاب الكبير، قريباً مِن بارزان، وأن مَن سكنها قبل تاج الدِّين عرفوا بعشيرة بارزان نسبة إلى المنطقة، والمعنى العام لها «القرية العالية». هذا، وينقل جمال بابان رأي المؤرخ جميل الروزبياني (قتل 2001) القائل: إنها «عشيرة كردية جاءت مِن جبال بارزان في كرمان قبل أكثر مِن (500) سنة، وسكنت في منطقتا الحالية»[2].

على أن شيوخ البارزانيين، وحتى العام 1851، ظلوا يعتبرون أنفسهم مِن الزِّيباريين، جاء ذلك في «قصيدة دينية مِن (95) بيتاً، كتبها الشَّيخ عبد السَّلام الأول، العام 1842، عرَّف نفسه في خاتمتها بأنه خالدي (نسبة إلى مولانا خالد النَّقشبندي) مِن حيث الطَّريقة

(1) بابان، أُصول أسماء المدن والمواقع العراقية، ص38.

(2) المصدر نفسه.



الصُّوفية، زيباري مِن حيث العشيرة، وبارزاني مِن حيث القرية»[1].

على ذلك تشكل اسم «البارزاني»، وكان يشمل المتقدمين والمتأخرين، الذين سكنوا بارزان من المسلمين وسواهم مِن اليهود والمسيحيين، وذلك قبل ظهور الشَّيخ تاج الدِّين وتشييده التَّكية الصُّوفية[2]. وقيل يعود أول ظهور لاسم البارزاني إلى العقدين الثَّالث والرَّابع مِن القرن التَّاسع عشر «وذلك في الملحمة الشِّعرية المعروفة باسم قمري، التي تشكل جزءاً مِن الأدب الشِّفاهي البارزاني»[3]. بعد الشَّيخ تاج الدِّين انتقلت المشيخة إلى نجله عبد السَّلام، الذي يُشار إليه بالأول، ثم الشَّيخ محمد بن عبد السَّلام، وبعده نجله الشَّيخ عبد السَّلام الثَّاني، فالشَّيخ أحمد البارزاني[4].

لعلَّ بين ما كُتب عن البارزانية، مِن النَّاحية الاجتماعية والدِّينية، يأتي ما كتبه مسعود البارزاني في المقدمة، كونه ابن المنطقة والمصاحب لوالده وعمَّه، يقول في اسم البارزانيين ونسبهم وتحولهم إلى النَّقشبندية أو اتصالهم بمولانا خالد النَّقشبندي مؤسس الطَّريقة بالعراق والدَّولة العثمانية[5]: «سميت عشيرة بارزان نسبة إلى قرية بارزان مركز المشيخة، وينتسب شيوخ بارزان إلى سلالة أمراء العمادية،

(1) أسسرد، أُصول العقائد البارزانية، ص273.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص255.

(3) المصدر نفسه، ص272.

(4) بابان، أُصول المدن والعقائد العراقية، ص39، نيكيتين، الكُرد دراسة سوسيولوجية، ص377، عيسى، المشكلة الكُردية في الشَّرق الأوسط، ص152-153.

(5) أبو منة، دراسات حول مولانا خالد والخالدية، ص88 وما بعدها.



حيث نزح جدهم مسعود إلى قرية هفنكا القريبة من بارزان، واستقر هناك وتزوج من إحدى فتيات القرية، فخلف ابناً سماه سعيد، وبقي هو الآخر هناك حتى انتقل حفيده الشَّيخ تاج الدِّين، وكان هذا الأخير عالماً دينياً موهوباً، فالتف حوله عدد كبير من المريدين، وأسس تكية بارزان، وعاش فيها حتى وافته المنية، فخلفه ابنه الشَّيخ عبد الرَّحمن، وبعد وفاته خلفه الشَّيخ عبد الله، الذي كان قد اشتهر بالزُّهد والتَّقوى، وأرسل ابنه الشَّيخ عبد السَّلام إلى مدرسة نهرية لتلقي علومه الدِّينية على يد الشَّيخ الكبير سيد طه النَّهري، وبعد وفاة والده أدار هو شؤون تكية بارزان وازداد عدد مريديه ازدياداً كبيراً، وأسس مدرسة دينية في بارزان ذاع صيتها في أنحاء المنطقة، فكان يتوافد عليها الطُّلاب بأعداد غفيرة، وبقي على علاقة حميمة مع السَّيد طه النَّهري، وفي إحدى زياراته للتكايا قام حضرة مولانا خالد النَّقشبندي بزيارة تكية بارزان، وجعل الشَّيخ عبد السَّلام خليفته، وأخذه إلى نهري لزيارة السَّيد طه، الذي أصبح هو الآخر خليفة مولانا خالد»[1].

أضاف مسعود البارزاني قائلاً: «بعد عبد السَّلام (الأول) الذي توفي السَّنة 1872 تسلم نجله الشَّيخ محمد زعامة المشيخة الرُّوحية، والأخير «اشتهر بزهده وتقواه حتى أصبح يُضرب المثل بورعه، وكان قد درس على يد والده، وأصبحت بارزان في عهده ملجأً للمظلومين من أبناء العشائر المجاورة لبارزان، وأدى ذلك إلى قيام رؤساء العشائر بتقديم شكاوى إلى السُّلطات العثمانية ضد الشَّيخ محمد، فنفته

(1) البارزاني، البارزاني والحركة التَّحررية انتفاضة بارزان الأولى 1931-1932 ص14-15.



السُّلطات العثمانية إلى مدينة بدليس في كردستان تركيا، وسُجن هناك لمدة سنة، وبعد عودته إلى بارزان لم يعش طويلاً، حيث وافته المنية عام 1903، وخلف خمسة أولاد: الشيخ عبد السَّلام (الثَّاني)، الشيخ أحمد، محمد صديق، بابو، الملا مصطفى»[1].

هنا يأتي الاختلاف مع العديد ممَن ذكروا شيوخ بارزان، فمنهم مَن عدَّ الأسرة البارزانية مِن أُصول إيرانية، سكنوا بعدها السليمانية ثم انتقلوا إلى قرية بازي ومنها قطنوا بارزان، وجعل عبد الرَّحيم نجلاً للشيخ محمد المذكور أعلاه، وأن المذكورين مِن عبد السَّلام إلى الملا مصطفى هم أنجال عبد الرَّحيم، وعلى أنه أول مَن تسمى بـ«شيخ بارزان»، ومنه جاء اسم البارزانيين.

هذا ما جاء في كتاب القومي العربي محمود الدُّرة، وعنه أخذ الآخرون[2]. بينما يأتي اسم عبد الرَّحمن في ما أشار إليه مسعود البارزاني أنه نجل تاج الدِّين ووالد عبد السَّلام الأول والجد الثَّاني لأنجال عبد السَّلام الثَّاني. كان الواضح مِن حديث مسعود البارزاني أن مؤسس المشيخية أو التِّكية البارزانية تاج الدِّين والد الشَّيخ عبد الرَّحمن وجد الشَّيخ عبد السَّلام الأول، والأخير حصل على الإجازة في الطَّريقة النَّقشبنبدية، وليس عبد الرَّحمن مثلما ورد عند بعض الباحثين[3].

(1) المصدر نفسه، ص15.

(2) الدُّرة، القضية الكُردية، ص194. جعل عبد الرجمن عبد الرحيم.

(3) انظر: البارزاني، البارزاني والحركة التَّحررية، ص14. أسسرد، أُصول العقائد البارزانية، ص272 ناقلاً عن



ارتبط النَّشاط السِّياسي للبارزانيين، أول مرة، بالشَّيخ عبد السَّلام الثَّاني (أعدم 1914)؛ ضد العثمانيين، فهي مِن بين الحركات الكردية الأُخر تعتبر «أول حركة مسلحة ذات أهداف سياسية واضحة، ضمن برنامج محدد، قدمت مطالبها علناً للحكومة العثمانية (1909)»[1]؛ يومها كانت حركة المشروطة (الدُّستور) قائمة بإيران القاجارية وتركيا العثمانية، مع اشتداد أوارها داخل العراق، النَّجف تحديداً، والمواجهات داخل بغداد بين مؤيدي الاتحاديين ومؤيدي السلطان عبد الحميد (ت 1918)[2]. فقد أثرت هذه الحركة «بشكل إيجابي في تهيئة مركز الحركة التَّحررية الكُردية، وقبل ذلك كانت عدة حركات قد قامت في بارزان تهدف إلى إصلاح المنطقة ونواحيها، فكان في نظر الحكومة العثمانية شيئاً شاذاً»[3].

قَدم الشَّيخ عبد السَّلام المطالب الآتية:

- اللغة الكُردية لغة رسمية بالأقضية الخمسة: دهوك، زاخو، عمادية، عقرة وسنجار.

- الدِّراسة باللغة الكردية.

بيرش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي 1826-1914 ص23.

(1) توفيق، الحياة السِّياسية في كردستان 1908-1927 ص310.

(2) للاستزادة راجع كتابنا: النِّزاع على الدُّستور بين علماء الشِّيعة.. المشروطة والمستبدة (دار مدارك: 2011) الفصل الثَّامن، ص179 وما بعدها.

(3) توفيق، الحياة السِّياسية في كُردستان 1908-1927 ص310.



- رؤساء الوحدات الإدارية، مِن قائمقامين ومدراء نواحٍ، وبقية موظفي الدولة، يجيدون التَّحدث باللغة الكُردية.

- تحكيم الشَّريعة الإسلامية.

- القضاة والمفتون مِن المذهب الشَّافعي.

- جباية الضرائب حسب الشَّرع الإسلامي.

- تُصرف الأموال التي تُستحصل بدلاً عن أداء الخدمة العسكرية في المشاريع الخدمية[1].

إلا أن الاتحاديين العثمانيين بعد عودتهم إلى السُّلطة اعتبروا تلك المطالب «عملاً سياسياً مثيراً للفتنة، تقوم به الجمعيات السِّياسية الكُردية»، مما أدى إلى الهجوم على بارزان (أبريل/ نيسان 1914)، وألقي القبض على الشَّيخ عبد السَّلام ونُقل إلى الموصل، ونُصبت له محاكمة مِن قبل واليها سليمان نظيف (ت 1927)، وتم إعدامه في 20 نوفمبر (تشرين الثَّاني) 1914 [2].

بعد إعدام الشَّيخ عبد السَّلام الثَّاني تولى مهام المشيخة الرُّوحية أخوه الشَّيخ أحمد البارزاني؛ وقيل أثر عليه حادث إعدام أخيه

---

(1) المصدر نفسه، ص311-313. انظر أيضاً: أبو شوقي، لمحات مِن تاريخ الانتفاضات والثَّورات الكُردية، ص143-144.

(2) توفيق، المصدر نفسه، ص315-316.



مما جعله «يميل إلى الهدوء والسَّكينة»[1]، إلا أنه بعد فشل المحاولة مع البريطانيين بالموصل، لنيل حق الإشراف على القرى التَّابعة لقضاء راوندوز، لجأ الشَّيخ أحمد إلى عصبة الأمم المتحدة بمطلب الحكم الذاتي، ولما لم يلق استجابة قام بحركة مسلحة في 12 يوليو (تموز) 1931، استمرت عدة شهور، وخلالها برز اسم أخيه مصطفى البارزاني كقائد عسكري[2].

توالت الانتفاضات البارزانية ضد الحكومة العراقية، خلال العهد الملكي، وانتهى الأمر بالشَّيخ أحمد في سجن البصرة ومصادرة الأراضي مِن البارزانيين مِن قِبل الحكومة، مع إعدام الضّباط الكُرد الذين تركوا الجيش العراقي وشاركوا في الانتفاضة المذكورة (تم الإعدام في 19 يونيو/ حزيران 1947)[3]، بعد أن عادوا جميعاً مِن إيران طائعين، واستمر الشَّيخ سجيناً حتى ثورة 14 يوليو (تموز) 1958، وعاد بعدها مهتماً بالتَّكية الصُّوفية حتى وفاته 1969.

نتوقف عند هذا الحد في حوادث الحراك السِّياسي البارزاني، فهذا يبعدنا عن غايتنا في هذا الفصل، أي الحراك الاجتماعي والموقف الصُّوفي الدِّيني لديهم، الذي ضعف كثيراً بعد وفاة الشَّيخ أحمد، بعد تفرغه لإنقاذ المشيخة[4]، ومحاولة ترتيب مَن يخلفه عليها بالبحث عن

---

(1) عيسى، المشكلة الكُردية في الشَّرق الأوسط، ص154.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص155-158.

(3) الحفُّو والبوتاني، الكُرد والأحداث الوطنية في العراق خلال العهد الملكي، ص288.

(4) أسسرد، أُصول العقائد البارزانية، ص230.



وريث مناسب، في الوقت الذي انشغل أخوه الملا مصطفى البارزاني، الذي احتفظ بلقب الملا ولم يُطلق عليه لقب الشَّيخ، بالعمل السِّياسي والعسكري، مما يشير إلى عدم وجود اهتمام أو علاقة له بالمشيخة الرُّوحية البارزانية.

النّاحية الاجتماعية

انطلقت التَّكية، أو المشيخة، البارزانية اجتماعياً مِن محاولة إنصاف الفقراء مِن الفلاحين، لم تكن مِن النَّاحية الرُّوحية ببعيدة عن الأجواء الصّوفية، التي تميل بطبيعتها إلى الفقراء والبسطاء مِن أهالي المنطقة. تُنسب الإصلاحات الاجتماعية إلى الشَّيخ عبد السَّلام البارزاني (أعدم نهاية 1914 وقيل بداية 1915 في ما أورده مسعود البارزاني)، وفي وقتها «لم يكن كلُّ البارزانيين متفقين على الارتباط بمشيخة بارزان، لكن بعد ذلك أعلنوا الولاء للشيخ عبد السَّلام»[1]. كانت الإصلاحات كالآتي:

- إلغاء ملكية الأرض.
- توزيع الأراضي على الفلاحين.
- إلغاء المهر والزَّواج القسري.
- تنظيم العلاقات الاجتماعية على أساس العدل والمساواة.

---

(1) البارزاني، البارزاني والحركة التحررية، ص22.



- تشييد مسجد في كلِّ قرية لأداء الفرائض الدِّينية، وكمركز اجتماعي[1].

- تشكيل لجنة في كلِّ قرية لإدارة شؤون القرية.

- تنظيم المسلحين مِن كلِّ عشيرة.[2]

هنا يمكن القول: إنه في النقطتين الخاصتين بملكية الأرض وتوزيعها على الفلاحين، وما يخص المرأة في المهر ومنع الزَّواج القسري، تكون حركة «حه قه» قد تأثرت بالبارزانية، ذلك إذا علمنا أن الشيخ عبد السلام قد سبق الشيخ عبد الكريم شدلة في إصلاحاته، مع علمنا بأنهما ينتسبان إلى الطَّريقة النَّقشبندية، وقد تعرضا، بسوء فهم أو بقصد، لحملات شعواء وأبرزها الاتهام بالإباحية، لكنْ ما يخص البارزانية كان الدافع السِّياسي في ما قيل عنها حاضراً.

حاول الباحث أسسرد فريد ربط هذه الإصلاحات، التي يمكن تسميتها بالثَّورية بمصطلحات العصرِ وسياساته، بالحركات الإسماعيلية، فقد افترض في مستهل كتابه «أُصول العقائد البارزانية» أن البارزانيين قد تأثروا تاريخياً بالإسماعيلية إلى جانب الصُّوفية، وبثورة بابك الخرمي، والتي عُرفت حديثاً بالبابكية (201- 221هـ)، أي استمرت عشرين عاماً، بدأت في خلافة المأمون (ت 218هـ) وانتهت في خلافة المعتصم (ت 227هـ)[3]، وكانت مِن أخطر الحركات

---

(1) تفند هذه النّقطة ما كُتب عن المشيخة البارزانية بأنها خارجة عن الدِّين وإباحية إلى غير ذلك.

(2) المصدر نفسه.

(3) انظر: الطَّبري، تاريخ الأُمم والملوك 8 ص8-46.



في تلك الفترة، حتى إن المعتصم نقل العاصمة إلى سامراء، العام 219هـ واكتمل البناء وانتقل إليها العام 220هـ، بعد شراء الأرض مِن أصحابها النَّصارى، بسبب هذه الحركة، وقد قال لوزيره: «اشتر لي بناحيَّة سامرَّا موضعاً أبني فيه مدينة، فإني أتخوف أن يصبح هؤلاء الخرميَّة صيحة، فيقتلوا غلماني، حتى أكون فوقهم، فإن رابني منهم ريّب أتيتهم في البر والبحر»[1].

أخذ أسسرد يفسر المظاهر التي ظهر فيها الحراك الاجتماعي البارزاني بتلك الثّورة وغيرها، وعلى وجه الخصوص ما حدث بإيران، وفي بيئة جبلية مشابهة لبيئة بارزان، ومن غير البابكية أو الخرمية اعتبر الإسماعيلية النزارية (الحشاشين) والقرمطية والدُّرزية مِن المؤثرات[2].

قبل أسسرد بأربعين عاماً كتب معن العجلي (ناشط إسلامي عراقي وقومي عروبي) مماثلاً بين البارزانيين والبابكيين، مع ما بينهما مِن زمن يربو على ألف ومائتي عام، وأتى بنقاط التَّوافق بينهما، على التقدير لا التَّوثيق، على أن الحركتين حركتا انفصال، هذه عن العراق وتلك عن الإسلام، مشابهاً أيضاً بين أستاذ بابك جاويدان وأستاذ الملا مصطفى البارزاني أخيه أحمد البارزاني، ومثلما اعتبر جاويدان مجوسياً اعتبر أحمد البارزاني مانوياً. لا نعلم أي معطيات أوصلته إلى

---

(1) المصدر نفسه 8 ص14.

(2) انظر: أسسرد، أُصول العقائد البارزانية، ص13 وص35 وما بعدهما، في المبحثين: الأصول الإسماعيلية والأُصول الصُّوفية.



هذا التشخيص؟ وأن التلميذين حلما بسفك الدِّماء[1].

ومثلما توصل أسسرد إلى احتمال اقتباس البارزانيين اللَّون الأحمر شعاراً مِن البابكيين، ولا نعلم هل اطلع على ما كتبه العجلي (1968)، أم أتى توارد خواطر، كان العجلي قد سبقه بهذا القول، عندما كتب يقول: «بابك الخرمي قد جعل اللَّون الأحمر شعاراً لجنوده، وأطلق على أفراد جيشه اسم: ذوي الأقنعة الحمر، إشارة وتمثلاً بنار المجوس، والبارزاني كذلك قد اتخذ اللَّون الأحمر شعاراً للبارزانيين جميعاً، اقتداء ببابك وأسوة بنحلة المانوية»[2].

جاء كراس العجلي رداً على ميل الحكومة العراقية برئاسة عبد الرَّحمن البزاز (ت 1973) إلى الحل السلمي للقضية الكُردية في بيان صدر لهذه الغاية في 29 يونيو (حزيران) 1966، ودعماً لموقف وزير الدِّفاع آنذاك عبد العزيز العقيلي (ت 1981) الذي كان مصراً على الحل العسكري.

مما يجدر ذكره، إذا كانت الحركة الإسماعيلية شيعية إمامية، تقف عند إمامها إسماعيل بن جعفر الصَّادق، فإن البارزانية سُنية المذهب، وذلك أنها نقشبندية، الطريقة التي تعتبر أبا بكر الصديق أول حلقة في سلسة شيوخها، وهذا سبب آخر أن لا تكون متأثرة أو منغمسة في حركة شيعية كالإسماعيلية مثلاً.

---

(1) انظر: العجلي، ماذا في شِمال العِراق، فصل بين البارزاني وبابك الخرمي، ص72-80. انظر أيضاً: أسسرد، أول العقائد البارزانية، ص164-165.

(2) المصدر نفسه، ص78.



على صعيد آخر، إن التَّأثر بالبابكية يختلف تقييمه حسب توجه النَّاقد أو الباحث، فهي حركة عصيان وتمرد وخروج على الإسلام وإباحية مِن وجهة نظر الإسلاميين، وعلى رأسهم يأتي أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)، الذي لم يترك موبقة اجتماعية إلا وجعلها فيهم[1]، وإحدى تسمياتهم عنده «المحمرة» ويؤول هذا الاسم قائلاً: «فقيل إنهم لُقبوا به لأنهم صبغوا الثِّياب بالحمرة أيام بابك ونسبوها، وكان ذلك شعارهم، وقيل سببه أنهم يقرون بأن كلَّ مَن خالفهم مِن الفرق، وأهل الحق: حمير، والأصح الأول»[2].

أما مَن اعتبرها ثورة فلاحية جاهد أصحابها الخلافة لعشرين عاماً فلا يرى التَّأثر بها نقصاً أو عيباً، مثلما يراه الطَّرف الأول والشَّيخ معن العجلي مثاله المعاصر. ففي الوقت الذي لمسنا مِن كتاب أسسرد بأن هذا التَّأثر كان محموداً نراه ورد موبقةً لدى العجلي.

لكنْ بطبيعة الحال، لم يخل عصر مِن العصور مِن أشكال هذه الثَّورات، وتكاد المطالب أن تكون متشابهة على مرِّ العصور، فالأمر لم يتوقف على البارزانيين بل ممكن أن تجد رابطاً بين تأسيس الأحزاب الشيوعية والاشتراكية وتلك الحركات، لأن المطالب متشابهة والموقف مِن الدين يكاد يكون متشابهاً أيضا. بل إن أكثر مِن هذا غاص أسسرد محاولاً أن يجد علاقة بين البارزانية والأديان القديمة بالمنطقة، وهنا

---

(1) انظر: الغزالي، كتاب الباطنية أو المستظهري، ص14-15.

(2) المصدر نفسه، ص17.



لا نرى تحميل البارزانية و«حه قه» أيضاً وكاكائية أكثر مما يجب مِن فلسفات وديانات واجتماع، بالقدر الكافي بإبراز عقيدتهم.

إن أهم ما سعت إليه المشيخة الرُّوحية البارزانية «إزالة سلطة الأرستقراطية الزِّراعية»[1]، وتوزيع أراضي الإقطاع على الفلاحين، هذا باختصار مِن النَّاحية الاجتماعية، وهو غير بعيد عما مارسته حركة «حه قه» نفسها. بدأت هذه الممارسة مبكرة لدى البارزانيين، وذلك عندما توافرت الظُّروف لتحقيق ذلك، أي بعد الشُّعور بالقوة إثر هزيمة «مشيخة نهري»(1880)[2]، بحربها مع إيران القاجارية.

بعدها أخذ الشَّيخ محمد البارزاني بنشر عقيدته إلى خارج حدود نفوذه، مع تردد في كشف توجهه، و«اعتبر أن الوقت لم يأزف بعد للإعلان عنه، لكن أتباعه كانوا مندفعين ويجدون صعوبة في ضبط أنفسهم هكذا، فإنهم بدؤوا مِن تلقاء أنفسهم، ودون مراجعة الشَّيخ بإلغاء الملكية الخاصة بالأرض في قرية دوري»[3]. إلا أن الشَّيخ عبد السَّلام الثَّاني جاهر في الأمر، و«خاض صراعاً عنيفاً ضد أرستقراطيي قبيلة زيبار وتورط في صراعات حادة»[4] مع الآخرين.

إن منافحةالبارزانيين ضد ملاك الأرض لصالح الفلاحين

---

(1) المصدر نفسه، ص26.

(2) المصدر نفسه، ص62. انظر عن هذه مشيخة نهري وهزيمتها: نيكيتين، الكُرد دراسة سوسيولوجية وتاريخية، ص304 .

(3) المصدر نفسه، ص64 عن بي رش (أيوب البارزاني)، بارزان وحركة الوعي القوكي الكردي، ص83.

(4) المصدر نفسه.



الفقراء؛ على ما يبدو، طُبق على أرض الواقع، فشيوخهم كانوا جادين في تطبيق هذه العقيدة. فهم أنفسهم «لم يملكوا حتى قرية واحدة»[1]؛ ويُنقل عن الشَّيخ عبد السَّلام الثَّاني أنه أفصح عن تكليف إلهي لإنصاف الفقراء، أو أنه عبر عن ذلك مجازاً عندما قال لقائمقام العمادية بالوكالة (1904) ما ترجمته: «إن مشيخة بارزان رأت أنها مخولة مِن السَّماء بأداء رسالة مقدسة تتجسد في رفع الغبن عن المضطهدين»[2]. كذلك نُقل عنه في هذا المضمار: «لم نفعل أكثر مِن أننا أنقذنا أُمة مقهورة مِن أيدي أُناس جبارين، وأعطيناهم حريتهم»[3]. ويقصد الفلاحين.

ما يخص توزيع الأرض على الفلاحين، بعد أخذها بالقوة مِن الملاكين، جاء متناغماً، في ما بعد، مع القانون الذي أعلنته الحكومة العراقية بعد ثورة 14 يوليو (تموز) 1958؛ والمعروف بقانون «الإصلاح الزِّراعي»، وإن شيوخهم، مثلما تقدم، لم يكونوا مِن الملاكين كي يسرعوا إلى شن الحرب على الحكومة ببغداد بسبب هذا القانون، ولذلك فُسر إعلان البارزانيين للثورة ضد حكومة عبد الكريم قاسم (قُتل 1963)، التي أصدرت ذلك القانون، بأنه جاء بضغط مِن الإقطاعيين أو لتحويل الثَّورة إلى مسارها القومي.

هنا نُذكر برأي لرئيس إقليم كردستان نجل ملا مصطفى

(1) المصدر نفسه، ص82.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص315-316.



مسعود البارزاني؛ عبر عنه في شأن تلك الثَّورة الكُردية في ذلك العهد، مِن دون الجزم بأن المقصود قانون الإصلاح الزراعي، فقد اعتبر تلك الثَّورة (سبتمبر/ أيلول 1961) خطأً فادحاً، قالها بألم وشيء مِن النَّدم: «بمعرفتي البدهية بأن عقارب ساعة التَّاريخ لا تعود إلى الوراء، ولا أريد أن أكتم عن القارئ أُمنية كانت تساورني، وهي ضرب من خيال محض، إلا لأنها في الحقيقة تعبر عن مشاعر وأحاسيس لا أجدني أقوى على كتمانها. كنت في قرارة ضميري أتمنى أن لا تنشب ثورة سبتمبر (أيلول) في عهد عبد الكريم قاسم، وأنه إذا قُدر لها أن تنشب فلتكن قبل عهده أو بعده، ولربَّما عذرني القارئ عن خيالي هذا، حين يدرك أنه نابع عن الإحساس بالفضل العظيم الذي ندين به لهذه الشَّخصية التَّاريخية، وأنا أقصد الشَّعب الكردي عموماً، والعشيرة البارزانية بنوع خاص. فالثَّورة التي قلدها في الرابع مِن يوليو (تموز) 1958 كانت سبباً لتحرير مولانا الشَّيخ أحمد مِن السِّجن، بعد قضائه أحد عشر عاماً فيه، وكان المجلس العرفي العسكري في أعقاب ثورة بارزان سنة 1945 قد حكم عليه بالإعدام»[1].

هناك إحساس يدعمه موقف البارزانيين مِن ملاك الأرض المتضررين مِن قانون الإصلاح الزراعي، وأنهم كانوا وراء الترتيب لهذه الثَّورة، ومع أخذ تقدير البارزاني الابن لعبد الكريم قاسم وما رسمه الدُّستور العراقي المؤقت (1958) للكُرد، إلا أنه يرى الثورة صبت في مصلحة الإقطاعيين، والتي بنى البارزانيون عقيدتهم

(1) البارزاني، البارزاني والحركة الثَّورية الكُردية 3 ص21.



الصُّوفية والاجتماعية على مكافحتهم، فمعلوم أنه لولا ما قامت به تلك الطَّبقة مِن حركة مسلحة، ضد القانون المذكور وليس مِن أجل القضية القومية الكُردية، ما قامت الثَّورة مِن الأساس، ومعلوم أيضاً، أنه لو يؤخذ منفرداً نجد هذا القانون يحظى بقبول لدى المشيخية البارزانية.

وبالتالي إن إعلان البارزانيين للثورة مع ملاك الأرض كان ضد عقيدتهم وتوجههم الاجتماعي؛ وبذلك نقبل الرأي الذي يقول: بأنهم «تورطوا على الرَّغم مِن أنه لم تكن لهم يد في تفجير الأحداث، وقد بدأت عندما أطلق عبد الكريم قاسم يد قواته لقمع التَّمردات التي كان الإقطاعيون الأكراد، ممَن تضرروا مِن تطبيق قانون الإصلاح الزِّراعي، وحصلوا على الدَّعم الإيراني، قد نظموها ضد بغداد»[1].

النَّاحية الدِّينية

مثلما كانت حركة «حه قه»، وأي جماعة لهم طريقتهم الخاصة بعقيدتهم الدِّينية وممارسة التعبد داخل الديانة الإسلامية، متكتمة خشية مِن المحيط وما يُثار ضدها، كذلك يوصف البارزانيون بأنهم «جماعة متكتمة، وقد احتفظوا بأسرار معظم عقائدهم»[2]، أو حسب ما وصف به «حه قه» والبارزانية «شريعة بلا طقوس»[3].

---

(1) أسسرد، أُصول العقائد البارزانية، ص215.

(2) المصدر نفسه، ص51.

(3) المصدر نفسه، ص57.



أما الالتزام بالشَّريعة مِن قِبل شيوخهم الرُّوحانيين فقد عبر عنه الشَّيخ عبد السَّلام البارزاني (أعدم 1914) في المطالب التي تقدم بها إلى الدولة التركية (1909)، وأدت إلى إعدامه بالموصل، ومنها «تحكيم الشَّريعة الإسلامية»، و«جباية الضَّرائب حسب الشَّرع»، و«القضاة والمفتون مِن المذهب الشَّافعي»[1].

لا نظن أن تقديم تلك المطالب جاء على سبيل «التَّقية» بقدر ما هي التزام، وإذا كان هناك مِن اختلاف لدى البارزانية في ممارسة الطُّقوس، مثلما كانت حركة «حه قه»، فالارتباط بالطّريقة النَّقشبندية الصُّوفية، وبالتالي الارتباط بالمذهب الشَّافعي، ظل قائماً لدى الحركة والمشَّيخة. على أن بعض مشايخ البارزانية قد لُقب بلقب صوفي كبير كـ «الغوث» الذي عُرف به الشَّيخ عبد السَّلام الأول[2].

أما عن إسقاط الفروض، أو ما شاع عن البارزانية كالعبادة بلا طقوس، فإذا صح ذلك فهذا كان يمارس عند جماعات صوفية عديدة، وقد تحدثنا عنه سابقاً عند البحث في حركة «حه قه»، وما يخص تفسير الآية «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (الحِجر: 99)، ولا نستطيع القول فيه، مثلما عبر عنه الباحث أسسرد فريد «القاسم المشترك بين العقائد الصُّوفية»[3]، وعلى ما نظن أن الأمر مرتبط

---

(1) توفيق، الحياة السياسية في كردستان 1908-1927 ص311-313. انظر أيضاً: أبو شوقي، لمحات مِن تاريخ الانتفاضات والثَّورات الكُردية، ص143-144.

(2) أسسرد، أُصول العقائد البارزانية، ص63.

(3) المصدر نفسه، ص78.



بالظَّاهرة السّلوكية عند هذه الجماعة أو تلك، وليس الصُّوفية كافة. كذلك ما يخص البارزانية أنهم لم يسقطوا الفروض الدينية دائماً وأبداً، إنما يُنقل أن الشَّيخ أحمد البارزاني كان يصلي ويصوم عندما كان سجيناً بالبصرة، وأن ملا مصطفى البارزاني كان يُصلي صلاة الجُمع في مسجد مهاباد بإيران بعد اللجوء إليها سنة (1945)[1].

في قضية الالتزام بالفروض في بعض التفرعات الصُّوفية، فلعل هناك تأثيرات حلاجية، نسبة إلى أبي المغيث الحلاج (أعدم 309هـ)، قال القاضي أبو علي التنوخي (ت 384هـ)، وهو القريب من عصر الحلاج، وذكر تفاصيل محاكمته في أيام المقتدر العباسي (قُتل 325هـ): «حدثني أبو الحسين بن عاش، عمَنْ حضر مجلس حامد ابن (هكذا وردت) العباس الوزير، وقد جاؤوا بدفاتر وجدت للحلاج، فيها: إن الإنسان إذا أراد الحجَّ فإنه يستغني عنه، بأن يعمد إلى بيت من داره، فيعمل فيه محراباً، ويغتسل، ويُحرم، ويقول كذا، ويفعل كذا، ويصلي كذا، ويقرأ كذا، ويطوف بهذا البيت كذا، ويسبّح كذا، ويصنع كذا، أشياء قد رتَّبها وذكرها من كلام نفسه. قال: فإذا فرغ من ذلك، فقد سقط عنه الحج إلى بيت الله الحرام. وهذا شيء معروف عند الحلاجية، وقد اعترف لي رجل منهم، يُقال إنه عالم فيهم، أن هذا رواه الحلاج عن أهل البيت صلوات الله عليهم، وقال: ليس عندنا أنه يستغني به عن الحج، ولكن يقوم مقامه، إن لم يقدر على الخروج»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص75.

(2) التنوخي، نشوار المحاضرة 1 ص163.



لقد ركز الشَّيخ أحمد البارزاني «بشكل أساسي على القضايا الرُّوحية»[1]، وعندما نقول الرُّوحية يعني الدِّينية، التي لا تتعارض كلية مع المحيط وما رسخ في عقول الأتباع مِن التزامات أخلاقية متصلة بالدِّين والعشيرة أيضاً، وهوَ كبير القوم لا شخص عادي بينهم، لذا يصعب قبول معلومة أنه ادعاء بالنُّبوة، أو التَّبشير بالإباحية، مثلما ذكر ذلك مدير الأمن العام والمخابرات العراقية الأسبق فاضل البراك (أعدم 1992)، عندما كتب يقول: «لكي ينشر طريقته وسلطته في المناطق المجاورة، وبالفعل بدأ عبد الرَّحمن يطوف القرى المحيطة ببارزان، ويُقيم حلقات الذِّكر، ويدعو النَّاس إلى الإيمان بنبوة أحمد البارزاني، ويروج لمذهبه، وينشر دعوته حتى قيل إنه يبشر بالإباحية»[2].

أكثر مِن هذا ذكر محمود الدُّرة (ت 1995) وعلى ما يبدو مِن كتابه أنه لم يكن محايداً، إنما ناقم على البارزانيين، قال عن الشَّيخ أحمد ناقلاً عن المقدم الرِّكن بهاء الدِّين نوري، وقد عَرفه بأنه كُردي: «حتى قيل إن البعض مِن عشائره الخاصة قد ألّهوه فعبدوه، وقد ردعهم في بادئ الأمر إلا أن حبه للسيطرة المطلقة أسكته عنهم فتمادوا في الغي، واتخذوا من مسجد بارزان كعبة يتوجهون إليها في صلاتهم، ومِن شيخها إلهاً يتذرعون إليه»[3].

وأضاف الدُّرة قائلاً: «ويبدو أن الشَّيخ أحمد البارزاني قد أخذ

---

(1) أسسرد، أُصول العقائد البارزانية، ص261.

(2) البراك، مصطفى البارزاني الأسطورة والحقيقة، ص71.

(3) الدُّرة، القضية الكُردية، ص196.



في سنة 1930 و1931 يبث مذهباً دينياً خاصاً، ويدعو إلى الإلحاد والإباحية، مما أثار استياء أتباعه، فهاجرت مائة عائلة بارزانية إلى منطقة نره ريكان قرب العمادية، كما نزح البعض الآخر إلى منطقة رادوست الواقعة نحو نفوذ رشيد لولان»[1]، مع أنه قال «قيل» و«يبدو» وهذا يعني أنه غير مؤكد، إلا أن العديد مِن الكُتاب أخذوا ينقلون ذلك على أنه حقيقة قائمة.

إلا أن ذِكر اسم الشَّيخ محمد رشيد لولان زعيم عشيرة شيروان يوهم أمراً، وهو أن الأمر يتعلق بموقف البارزانيين مِن ملكية الأرض وتوزيعها على الفلاحين، لأن الشَّيخ محمد رشيد لولان كان مِن الإقطاعيين الذين احتجوا ضد قانون الإصلاح الزِّراعي[2]. يضاف إلى ذلك العداوات القديمة والمستمرة بين البارزانيين وعشيرة الشَّيخ لولان[3]، فإن هناك شاهد عيان يتحدث عن صلح حدث بين الملا مصطفى البارزاني والشَّيخ محمد رشيد ببغداد، وذلك بُعيد عودة الملا إلى بغداد (6 أكتوبر/ تشرين الأول 1958)، وقد سبقها صدور عفو بأثر رجعي عن البارزانيين (الفترة 1945-1947) رقم (22) لسنة 1958 (مؤرخ في 3 سبتمبر/ أيلول)[4]، وقد سعى بمهمة الصُّلح شيخ النَّقشبندية علاء الدِّين الحسيني النَّقشبندي (ت 1965)، الذي

(1) المصدر نفسه، ص196.

(2) انظر: دان، العراق في عهد عبد الكريم قاسم 1 ص254-255.

(3) انظر: الدُّرة، القضية الكُردية، ص197 وما بعدها.

(4) دليل الجمهورية العراقية، فصل: القوانين والأنظمة، ص454.



كانت له صداقة حميمة مع البارزانيين، وعلى وجه الخصوص الشَّيخ أحمد البارزاني[1]، وكان حينها ضيفاً على الزَّعيم عبد الكريم قاسم، وقد تم الصَّلح، على الرَّغم مِن اعتراض مدير الاستخبارات العسكرية حينها محسن الرفيعي (ت 2006)[2]، مِن دون علم رئيس الوزراء. بالتأكيد كان قبل إصدار قانون الإصلاح الزِّراعي رقم (30) لسنة 1958 (صدر في 30 سبتمبر/ أيلول).

ربَّما هناك مَن فسر لقب «خدان» الذي كان يُطلق على الشَّيخ أحمد البارزاني، بالرَّب أو الإله، أو أراد ذلك عنوة. أما معناه الشَّائع بين الكُرد فهو «سيدنا» وخدا تعني الرَّب[3]، هذا وترد مفردة «خاندان» بالفارسية بمعنى: ربّ العائلة أو الأسرة أو البيت[4]، وفي الكردية تأتي «خودان» بمعنى: صاحب أو مالك[5]، وكلها ألفاظ متقاربة ومترادفة.

على ما نعتقد أن ادعاء النُّبوة والإباحية أكبر مِن حجم المنطقة والمجتمع. فالقول بممارسة الإباحية ضد الحركات والمذاهب المناوئة قديم وجديد في الوقت نفسه، ومَن لا يسمع أو يقرأ عن ليلة «الماشوش» أو ليلة «الكفشة»، وما قيل عن إباحية البابكية والقرامطة وعن الشَّبك

---

(1) انظر: النَّقشبندي، السَّادات النَّقشبندية تاريخ ومواقف ودروس، ص190.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص192-194. حصل الصلح في فندق جبهة النَّهر، وكان مؤلف الكتاب (السادات النقشبندية) عبد الرَّحمن الشَّيخ علاء حاضراً مع والده في هذه الحادثة.

(3) انظر: أسسرد، أُصول العقائد البارزانية، ص179-185.

(4) قيّم، فرهنگ معاصر عربي فارسي، ص510.

(5) قاضي، قاموس القاضي كردي- عربي، عربي- كردي، ص79.



والعلويين والمتبتلين داخل الأديرة إلى غير ذلك[1]. وإذا شرع الشَّيخ

---

(1) أتينا على هذه التهمة تفصيلاً في كتابنا: النَّصيرية العلوية بسورية السياسة تصادر الطَّائفة، دار مدارك 2012 ص84 وما بعدها)، ومنه: ما من فرقة مخالفة للمذاهب السَّائدة، إلا ورميت بتهمة ليلة «الماشوش» أو «الحاشوش» أو «الكفشة». فمثلما تقدم ذكره عن مجلة «لغة العرب» نقرأ أن الآخرين أشاعوا عن الشَّبك أنهم يمارسون الجنس الجماعي في ليلة سموها بليلة «الكفشة»، وهو عيد «يجتمع فيه رجالهم ونساؤهم، شيبهم وشبانهم، ويطفئون الأسرجة، ويطلقون لأنفسهم أعنة الشَّهوات، ويحيون تلك الليلة بالخلاعة إلى أن ينفلق الصَّباح، فيذهب كل واحد إلى بيته، كأنه لم يأت منكراً» (الصَّراف، الشَّبك، ص226 ملحق ما ورد في شأنهم في مجلة المقتطف، المجلد «59» السنة 1921 ص230-232).

إن تهمة ليلة «الكفشة» أو «الماشوش» ليست جديدة إنما أتت في كتب مؤرخي الملل والنِّحل ومَن كتبوا في شأن الأديان الأُخر، فهذا أبو الحسن علي بن محمد الشَّابُشتي (ت 388هـ) يروي وهو يتحدث عن دير «الخوات»، أي الرَّاهبات، الذي يقع بمنطقة عُكبرا (تقع بين بغداد والدُّجيل قديماً) (الحموي، معجم البلدان 3 ص142)، تسكنه نساء مترهبات متبتلات، ويقع كبقية الأديرة وسط بساتين، وفيه يُقام عيد الصَّوم الكبير عند النَّصارى، يقول عن ليلة الماشوش فيه: «يجتمع إليه كلُّ مَن يقرب منه من النَّصارى والمسلمين، فيُعيِّد هؤلاء، ويتنزه هؤلاء، وفي هذا العيد ليلة الماشوش، وهي ليلة تختلط فيها النِّساء بالرِّجال، فلا يرد أحد يده عن شيء، ولا يرد أحد أحداً عن شيء، وهو من معادن الشَّراب، ومنازل القصف، ومواطن اللَّهو» (الشَّابُشتي، الدِّيارات، ص60).

كذلك نُسبت ليلة الماشوش تلك إلى البابكية (جماعة بابك الخرمي)، وهي حركة يصفها باحثون بالفلاحية (راجع: حسين قاسم العزيز، البابكية، دار المدى 2000)، الذين ثاروا في الجبال أيام الخليفة العباسي المعتصم بالله (ت 227هـ)، فقال البغدادي فيهم: «وللبابكية في جبالهم ليلة عيد لهم يجتمعون فيها على الخمر والزمر، وتختلط فيها رجالهم ونساؤهم، فإذا أطفئت سرجهم افتض فيها الرِّجال النِّساء على تقدير مَن عزَّ بزَّ» (البغدادي، الفرقُ بين الفرق، ص252).

أما تهمة المشاركة في النِّساء فقد أطلقها البغدادي، المتوفى سنة (429هـ)، على جماعة البابكية «استباحوا المحرمات وزعموا أن النَّاس شركاء في الأموال والنِّساء» (المصدر نفسه، ص251). تلك التُّهمة القديمة أُطلقت ضد الأحزاب اليسارية أو الاشتراكية في الخمسينيات وما بعدها، وشاعت بالعراق ضد الشِّيوعيين من قبل خصومهم، وكأن هؤلاء لم يأتوا من هذا المجتمع، وما تقتضيه تقاليدهم.

هذا، وقد أطلق أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) على القرامطة (حركة اجتماعية فلاحية بدأت بالكوفة 268هـ) عدة أسماء منها الخرمية. قال: «وأما الخُرَمية فلقبوا بذلك نسبة إلى حاصل مذهبهم وزبدته، فإنه راجع إلى طي بساط التكليف، وحط أعباء الشَّرع عن المتعبدين، وتسليط الناس على اتباع اللَّذات، وطلب الشَّهوات، وقضاء الوطر من المباحات والمحرمات. وخرم (خُرَّم، مفردة فارسية محضة، وتعني: النَّاعم من العيش) (شير، معجم الألفاظ الفارسية المعربة، ص54) لفظ أعجمي ينبئ عن الشيء المستلذ المستطاب، الذي يرتاح الإنسان إليه بمشاهدته ويهتز لرؤيته، وقد كان هذا لقب المزدكية» (الغزالي، فضائح الباطنية، ص23. الفخري، تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان، ص182-183). ويضيف الغزالي قائلاً: «وقد بقي من البابكية جماعة يُقال لهم ليلة يجتمع فيها رجالهم ونساؤهم ويطفئون سرجهم وشموعهم، ثم يتناهبون النِّساء، فيثب كلُّ رجلٍ إلى امرأة يظفر بها، ويزعمون أن من استولى على امرأة استحلها بالاصطياد، فإن الصَّيد من أطيب المباحات» (الغزالي، المصدر نفسه، ص24).



أحمد منذ العام 1927 في العمل السّياسي المطلبي، مثلما تقدم، فإن البراك اعتبر هذا العام تاريخاً لابتعاده «علانية عن تعاليم الإسلام، مبشراً بقضايا خفية ذات وجهات دينية، يوظفها في خدمة مصالحه الشّخصية والعائلية والعشائرية الدُّنيوية»[1]. بل إن أكثر مِن هذا، هناك مَن اعتمد على مَن قال له بأن الشَّيخ أحمد قدم نفسه «إلهاً»، على «أن البعض مِن عشائره قد عبدوه، وآخرين كانوا ينظرون إليه بصفته ولياً»[2]، ثم يأتي صاحب هذه المعلومة ويؤكد قضية أُخرى لا تقل خطورة عن سابقتها ويعتبرها حقيقة بالاعتماد على مصدر أجنبي: «ولكن الحقيقة أن ذلك لم يكن القصد منه سوى الإعلان عن كونه المهدي المنتظر»[3].

غير أن هناك معلومة يكتبها شخص اسمه الملا سعيد، وهو الذي تعلم الباحث البولوني الأصل باسيلي نيكيتين (ت 1960) على يده أوليات اللغة الكردية، عن الشَّيخ محمد بن عبد السَّلام الأول، الذي ازداد نفوذه بعد إبعاد الشَّيخ عبيد الله النَّهري إلى الحجاز، بعد ثورته (1880)، كان يعطي تعاليمه لأتباعه، و«كان الرِّجال والنِّساء يجتمعون في يومي الثلاثاء والجمعة في بارزان ويعمل الشَّيخ لهم التوجه، ويتلخص هذا العرف الديني عند الكُرد في أن الشَّيخ يجلس بين أتباعه المريدين، ويتلو عليهم سلسلة أسماء الشّيوخ مِن طريقته،

(1) البراك، مصطفى البارزاني الأسطورة والحقيقة، ص71.

(2) عيسى، المشكلة الكردية في الشّرق الأوسط، ص154.

(3) المصدر نفسه.



بينما يعمل مريدوه بعض الضَّوضاء ويطلقون صيحات خاصة»[1].

هذا ما كان يحصل بين حركة «حه قه» في اجتماع النِّساء والرِّجال، ولعلَّ ذلك ما حدا بالبعض وأشار إليهما بتهمة الإباحية، وذلك لموقفهما المتقدم مِن المرأة.

كذلك يذكر نيكيتين، اعتماداً على ما كتب إليه الملا سعيد، عن النَّظر للشيخ محمد على أن بعض أتباعه نظروا إليه على أنه المهدي المنتظر بناء على التَّشابه في الاسم، قال: «وأخذ أتباعه يذكرون اسمه مع اسم مهدي بحجة أنه، بموجب بعض الأحاديث[2]، يجب أن يكون اسم المهدي محمداً، وهكذا تحول شيخنا هذا إلى مهدي فعلي»[3]. كل ما ورد يتعارض مع فكرة أن شيوخ بارزان الأوائل واللاحقين قد خرجوا عن ربقة الإسلام أو كانوا يبشرون بالإباحية، أو أن منهم مَن اعتبر نفسه معبوداً أو نبياً. فالمهدي فكرة إسلامية معتقد بها مِن قِبل السُّنَّة والشِّيعة على حد سواء مع اختلاف السَّبيل والتَّصور. على أية حال، لا يخفى توظيف الطَّقس الدِّيني أو العقيدة الدِّينية في الحراك الاجتماعي أو السِّياسي.

يُذكر في شأن المرأة، مثلما كان الحال لدى حركة «حه قه»،

---

(1) نيكيتين، الكُرد دراسة سوسيولوجية وتاريخية، ص343.

(2) مثل «لا تذهب أو لا تنقضي الدُّنيا حتى يملك العرب رجل مِن أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي»(انظر: البستوي، المهدي المنتظر في ضوء الأحاديث والآثار الصحيحة وأقوال العلماء وآراء الفِرق المختلفة 1 ص239 وما بعدها. كذلك انظر: الهيمتمي، القول المختصر في علامات المهدي المنتظر، ص27).

(3) نيكيتين، الكُرد دراسة سوسيولوجية وتاريخية، ص343.



أن المشّيخة البارزانية قد حاولت إنصاف المرأة، ومعاملتها باحترام وتقدير، فقد تقدم أن الشّيخ محمد كان يلقي دروسه على النّساء والرّجال، في آن واحد في مكان واحد، خلاف ما يجري مِن الفصل بينهما في مساجد السُّنة و مساجد وحُسينيات الشّيعة، لكن تلك المحاولة «لم تخرج عن نطاق المحافظية، واقتصرت على إعادة تنظيم العلاقات الدّاخلية، بشكل يُخفف مِن العلاقات الإكراهية، ويزيد حظوظ العلاقات الطّوعية، فإن هذا كان كافياً لاتهام البارزانيين بالخروج عن نطاق التّقاليد العريقة»[1].

العمامة الحمراء

كثر السُّؤال عن غاية احتكار العِمامة الحمراء للبارزانيين دون غيرهم مِن الكُرد؛ فهل حصل ذلك لغاية التّميز عن غيرهم أم لها قصد آخر؟ فالأمر على ما يُذكر أن اعتمارها بدأ بالشّيخ عبد السّلام الثّاني (أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين)، فقد بدأ «اختيار هذا الرّمز بوضع لم تعد فيه مشيخة بارزان مجبرة على إخفاء عقائدها، ويعني ذلك إنهاء عهد السّتر»[2]. مع العلم أن للعصابة الحمراء تاريخاً طويلاً، اعتمرها الكثير من الثوار والحكام، لكننا نستبعد أن يكون اختيارها لدى البارزانيين جاء امتداداً تاريخياً، مثلما تقدم الحديث عمّا كتبه معن العجلي في اقتباس البارزانيين اللّون

(1) أسسرد، أُصول العقائد البارزانية، ص101.

(2) المصدر نفسه، ص156.



الأحمر شعاراً مِن البابكيين[1].

ليس لدينا ما يؤكد ما رواه العجلي عن قبول العفو عن البارزانيين بشرط التخلي عن اللَّون الأحمر، مع ذلك نأتي بما تقدم به في كتيبه: «وقد انتبه المخلصون في العِراق إلى ذلك، وعرفوا معنى هذا الشّعار، فعندما أخمدت الحكومة تمرد البارزاني الأول عام 1931 اشترطت الحكومة عليهم عدم ارتداء اليشماغ الأحمر، وهددت وتوعدت بأن العودة إلى لبس اليشماغ الأحمر يُحسب في نظر الحكومة عودة إلى التَّمرد والعصيان»[2].

أقول: لو كان ذلك لاعتمرت قبل الشّيخ عبد السَّلام كي يُبرر تواصل امتداد التّأثير، شأنه شأن اختيار العشائر العراقية لألوان رياتها (البيارغ) مثلاً، ومِن دون إغفال لفت اللَّون الأحمر للنَّظر والاهتمام، ومِن التَّقاليد التي رسخت بعد التميز باعتمارها «دفن العمامة الحمراء مع الميت، وتوضع العمامة إلى جانب الجثمان في القبر»[3].

خاتمة

نلاحظ مما تقدم أن تقاليد البارزانيين أو عقائدهم المميزة لهم عن الجماعات المحيطة؛ أنهم دعاة مساواة اجتماعية، في ما يخص

(1) العجلي، ماذا في شِمال العِراق، فصل بين البارزاني وبابك الخرمي، ص78.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص178.



الأرض وزراعتها وملكيتها، ولهم ما يميزهم، إلى حد ما، في معاملة المرأة، ولكننا نلاحظه أقل مما قامت به حركة «حه قه»، كذلك ما يميزهم في التعامل مع الطُّقوس الدِّينية، وليس لدينا أكثر مما تقدمنا به، وذلك لشح المعلومات في هذا المجال.

بعد وفاة الشَّيخ أحمد البارزاني (1969)، وعدم اهتمام أخيه الملا مصطفى البارزاني بغير الشَّأن السِّياسي والعسكري، صار المعول على قريبه الشَّيخ خورشيد (أعدم 1983) في تدبير أمور المشيخة الروحية، وقد حاول الشَّيخ أحمد أن يُفهم أتباعه، بطريق غير مباشر، بأن المذكور وريثه على المشيخة، كالطلب مِن الأتباع بزيارته إلى قريته شيري، في مسيرة حاشدة، وكان الشَّيخ أحمد يتعمد استقباله إلى خارج بارزان، وبعد وفاة الأخير لم يعلن خورشيد مشيخته، وذلك تجنباً لمنافسه عثمان بن الشَّيخ أحمد البارزاني، الذي كان يرى نفسه هو الأوفر حظاً، وانتهت المنافسة بإعدام خورشيد مع البارزانيين مِن قبل النِّظام العراقي السَّابق (1983)، وقيل عُرفت جماعة خورشيد أيضاً بجماعة شيري، نسبة إلى قريته[1].

مثلما ضعفت، مشيخة حركة «حه قه» بوفاة شيخها المؤسس عبد اللّه شدلة (ت 1942)، ثم وفاة مامه رضا (ت 1961)، كذلك كان الحال مع البارزانية بوفاة الشَّيخ أحمد بعد أن تولى أمرها لعقود مِن الزَّمن (1914- 1969)، ليبرز البارزانيون بالدَّور السياسي.

---

(1) المصدر نفسه، ص239.





مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الخامس

طائفة الشَّبك



تمتاز منطقتا الموصل وكركوك، عن غيرهما من المناطق العراقية الأُخر، بكثرة تعدد أعراق وديانات ومذاهب سكانهما. فهما تحتضنان -تقريباً- التَّنوع العراقي كافة: العرب والكرد والآثوريين والكلدان والسريان ومختلف الديانات من مسلمين ومسيحيين وأيزيديين ويهود. إضافة إلى المذاهب والطرق الصوفية والزَّوايا والتَّكايا المختلفة، وربَّما بقايا من الزَّرادشتية. ناهيك عن وجود الدِّيانة الشَّمسية (يقدسون الشمس ويقدمون البنات على الأولاد) هناك إلى عهد قريب.

مما لا شك فيه أن التَّجاور في المكان والاختلاط اليومي، بين هذه التكوينات، فرز العديد من التَّأثيرات والتَّداخلات. وبالتَّالي لا يمكن بقاء التَّكوين العرقي أو الدِّيني أو المذهبي خالص الأصل، تتأثر عبره اللغة والعقيدة والممارسة الطَّقسية. وقد يحتم هذا التَّداخل النزوع إلى اعتقادات أُخر، ربما اختلفت اختلافاً كلياً عن الكيان الأصل.

يفرض هذا الأمر نفسه كواقع لا يملك الناس التحكم فيه؛ وليس من أماني أتباع هذا التَّكوين أو ذاك الانشطار عن الأصل والاستقلال بكيان مختلف. كذلك إن للجغرافيا دورها المؤثر في طبائع النَّاس، فما تفرضه العزلة الجبلية غير ما يفرضه الامتداد الصَّحراوي أو بيئة السهول والأهوار. عموماً، فلكلٍّ مكان من هذه الأمكنة تأثيره الخاص على المفاهيم الدِّينية والمذهبية.

ما زالت كلُّ هذه التأثيرات، وخصوصاً في الحياة الاجتماعية والدِّينية، غير مستوعبة من قبل الباحثين أو الفقهاء، في التعامل تجاه



بعض المذاهب التي تبدو مختلفة جزئياً عن الأصل الديني ومنابعه الفقهية. والأمر قد لا يبدو دائماً انحرافاً مقصوداً عن الجادة، أو انسلاخاً إلى مفاهيم أُخر يُكفر عليها البعض، وتشن عليه حروب الإبادة لحمله على العودة إلى الأصول التي يُعتقد أنها باقية صافية كما هي.

كأن الأمر يحدث منفصلاً عن تأثيرات البيئة الاجتماعية والجغرافية؛ وأن جماعة مسلمة معينة اختلطت لمئات السنين مع المسيحيين أو اليهود أو الأيزيديين لا بد أن تتأثر بما عند هذه الأديان من أعياد وتقاليد؛ وكذلك يحدث هذا بالنسبة إلى الكيان الدِّيني الأيزيدي، أو المسيحي، أو اليهودي، أو الصَّابئي عبر التَّعايش مع المسلمين، فهم أبناء جغرافيا واحدة، يتعاملون مع الوادي والجبل بأسلوب واحد؛ وقد يقرر عليهم هذا التَّعامل الانسجامَ بأفراح وأحزان واحدة، على الرَّغم مِن استقلاليتهم بممارسة الطَّقوس.

بعد هذا التَّمهيد العام في التعامل مع ظاهرة الاختلاف في الطقوس والشعائر بين الأديان والمذاهب المختلفة؛ التي تجمعها بيئة جغرافية واحدة، نأتي على كيان عراقي، الكُرد يعتبرونه منهم ومِن أهله مَن يعدون أنفسهم قومية خاصة، يقطن شمال شرقي الموصل. تعامل معه الباحثون والمؤرخون بطرق مختلفة، منها محاولة سلخه عن انتمائه العراقي أو عزله عن انتمائه الإسلامي، ألا وهم طائفة الشَّبك.

ابتُلي الشَّبكيون بكُتّاب خلقوا لهم مقالات وطقوساً خاصة، لمجرد



سماعها من شخص جاورهم لفترة من الزَّمن، أو من آخر ادعى أنه كان منهم، ثم اهتدى إلى المذهب السَّليم! وكلُّ ما في الأمر أن جماعة الشَّبك الكردية التي منها الشيعة والسُّنَّة كبقية الجماعات المسلمة لا يميزها عن بقية المسلمين مقال ديني أو طقس خاص. ولولا اللَّغط الذي دار حولهم ما كنا نذكرهم بفصل خاص في كتاب عنوانه «الأديان والمذاهب بالعراق».

إلا أن عدم ذكرهم سيثير التَّساؤل. فكيانهم المدون خطأً قد ترسخ بأقلام كُتاب ومؤرخين كأحمد حامد الصراف (ت 1981) وعباس العزاوي (ت 1971) وأنستاس ماري الكرملي (ت 1947) وغيرهم. كذلك اعتادت إحصاءات الدولة العراقية أن تجمعهم مع الأيزيديين في إحصاء واحد، فيبدون وكأنهم ديانة خاصة، تثير طقوسها الخفية فضول الآخرين. وربَّما ورد تعدادهم في إحصاء (1977)، وفي جداول تقرير مديرية الأمن المعتمدة على معطيات هذا الإحصاء، تحت خانة «غير مبين» أو «الأخرى».

ماذا كُتب عن الشَّبك؟

يتردد اسم الشَّبك كثيراً، مرة كتكوين قومي عراقي وأخرى تركي أو فارسي، أو ديانة مستقلة لها جذورها الزّرادشتية أو الأيزيدية، وغالباً ما يعد من الغلاة (العلي إلهية) درن الالتفات إلى انقسام الشَّبك المذهبي الشِّيعي الإمامي والسُّنِّي الشَّافعي كباقي الشُّعوب والقبائل الإسلامية. كتب عن الشَّبك بشكل عابر مؤرخون كرد وعرب



ورحالة غربيون ومستشرقون.

مثل المؤرخ الكردي محمد أمين زكي (ت 1958) قال: «توجد في لواء الموصل طائفة أخرى تذكر بأسماء شارلي (سارلي أو صارلي أو الصَّارلية)، وباجوان (وردت أيضاً بالباجوران) والشَّاباك، فهذه الطَّائفة أيضاً بأقسامها الثَّلاثة كردية بحتة. يؤيد هذا تقرير عصبة الأمم حيث ينص في صفحة (60) على أن لغة هذه الطَّائفة أيضاً كُردية، ولكنها قاسية خليطة وغير فقهية، ولها نحلة خاصة»[1].

كما ذكرهم من الغربيين (ستيفن همسلي لونكَريك) أحد ضباط الحملة البريطانية على العراق (1914) في كتابه «العراق الحديث»، واعتقد خطأً منذ العشرينيات ذوبان التكوينات العراقية في المجتمع العربي، وذلك عند حديثه عن التركمان العراقيين. قال: «ويصدق هذا الشَّيء على طائفة الشَّبك الصَّغيرة التي تعيش وتتحدث بلهجة كردية محلية، على ضفاف دجلة جنوبي الموصل. والمعتقد أنهم يمثلون الطِّراز الهرطقي (البدعة أو الانحراف في الدين أو المذهب) من الشِّيعة»[2].

كتب عن الشَّبك أيضاً المستشرق الروسي (فلاديمير مينورسكي) قائلاً: «الشَّبك طائفة إسلامية كردية الأصل تقطن في ولاية الموصل (...) ولهم صلة قرابة بجيرانهم اليزيدية، وهم يحضرون اجتماعات

---

(1) زكي، خلاصة تاريخ الكرد وكردستان 1 ص28.

(2) لونكريك، العراق الحديث (1900- 1950) 1 ص30.



هؤلاء ويزورون مزاراتهم»[1].

كتب الأب أنستاس الكرملي واصفاً الشَّبك: «لا يُعرف لهم دين خصوصي»[2]. وجعل الأب الكرملي عنوان مقاله حول الصارلية والباجوران والشَّبك: «تفكهة الأذهان في تعريف ثلاثة أديان». وهذا اعتراف ضمني أن الشَّبك ليس مذهباً بل ديانة. مثل هذا المقال ما زال في متناول الباحثين ومعتمداً في البحث، كون شهرة الأب الكرملي ذائعة في الآفاق العلمية. ومن هؤلاء أخذ كامل مصطفى الشِّيبي (ت 2006) ليجعل الشَّبك ضمن العلي إلهية، ويقر بكتبهم الخاصة، وبطقوسهم التي خالفوا فيها المسلمين.

كتب الشّيبي أن الشَّبك: قبائل تركمانية، يستخفون بالتَّكاليف الشَّرعية من إباحة المحرمات، ورفع الواجبات الدِّينية. إلا أنه أثنى على مَنْ برأهم من إباحة الجنس، يمارسون ليلة عُرفت بليلة الكفشة يختلط فيها الرِّجال بالنِّساء، التي اُتهم فيها المعارضون في كل أطوار التاريخ. وأخيراً عدَّ الشّيبي الشَّبك طريقة دينية متأثرة بالطريقة الصفوية[3].

اعتمدت الدِّراسات الغربية تلك المعلومات والأحكام لتصبح، هي الأخرى، من المصادر الرئيسة في دراسات أكاديمية حديثة.

---

(1) مينورسكي، الشَّبك، المعلمة الإسلامية، ترجمة مير بصري، من ملاحق كتاب الشَّبك، ص230.

(2) الكرملي، تفكهة الأذهان في تعريف ثلاثة أديان، مجلة المشرق، يوليو (تموز) 1902.

(3) الشّيبي، الطريقة الصفوية ورواسبها في العراق المعاصر، ص48-55.



تناولت الشَّبك ككيان عـرقي وديـنـي مسـتقل ومتأثر بالمحيط. ومن هذه الدِّراسات دراسة AMAL VINOGRADOV بعنوان «THE CASE OF THE SHABAK»، المنشورة في مجلة AMERICAN ETHNOLOGIST (1974) ورد فيها:

«تكون الشَّبك أصلاً من الاعتقادات الدينية والفقهية (...) وتشمل اعتقاداتهم واحتفالاتهم الأخوة الصفوية المبنية على حركة أهل الحق». وفي مكان آخر من هذه الدراسة ذُكر الشَّبك محل القزلباشية (كلمة تركية تعني الأحمر وتشير إلى جماعة تركية في الجيش الصفوي، كانوا يعصبون رؤوسهم بعصابة حمراء)، وذلك باعتبارهم: «من بقايا الصفوية، التي بدأت في القرن الرابع عشر في غرب أذربيجان، ووصلت إلى بلاد فارس سنة (1502) في عهد الشاه إسماعيل الصفوي».

من الكتب التي تناولت موضوع الشَّبك بتوسع وباعتماد على معلومات الكرملي؛ كتاب «الشَّبك، من فرق الغلاة في العراق» لأحمد حامد الصَّراف، الذي قدم موضوعه العام (1938) كمحاضرة في نادي القلم العراقي. ثم طبع ببغداد ككتاب عام (1954)، وهذا الكتاب مِن أكثر الكتب تداولاً بخصوص الشَّبك، ومِن أكثر الكتب تلفيقاً على هذه الطَّائفة. ردَّ أحد الكُتاب الشَّبكيين على كتاب الصَّراف موضحاً أنه كُتب بحنق مِن هذه الطَّائفة، على أنه كان مِن مُلاك الأرض «إقطاعياً يملك عشرات المئات مِن الدُّونمات مِن الأَراضي الزِّراعية،



في عدة قرى شبكية ومنذ أوائل القرن العشرين وحتى نصفه الثَّاني، حيث ساءت علاقته بالفلاحين إلى حد تهديده بالقتل، فآثر الانسحاب مِن الصِّراع بعد تصفية حساباته، وبيع أراضيه إلى العائلة الإقطاعية الموصلية العريقة الصَّائغ»[1].

لا نعلم أكان هذا سبباً وجيهاً دفع الصَّراف للكتابة عن الشَّبك بالذات، أو أنه اندفع بتأليف كتابه بدافع المعرفة، شأنه شأن عبد الرَّزاق الحسني (ت 1996)، الذي كتب عن الصَّائبة المندائيين والأيزيديين والبهائيين ولم يكن دقيقاً في ما كتب عن تلك الطَّوائف، فهل لنا تفسير ما كتبه الأخير بغرض شخصي مثلاً؟! وكذلك الحال عمَّا كتبه الأب الكرملي الذي سبق الجميع.

كان أحمد الصَّراف حقوقياً يعمل مدعياً عاماً بالموصل خلال الثلاثينيات من القرن المنصرم؛ تعرف هناك على شخص شبكي ومنه استل معلوماته الخاصة بالطُّقوس والتَّقاليد، التي كانت عادات اجتماعية أكثر منها دينية أو مذهبية. أصبح الكتاب المذكور مصدراً شبه رئيسي لعديد من الباحثين في قضايا المجتمع الكردي عامة، والشَّبكي خاصة كأصل ولغة وعقائد.

توصل مؤلف كتاب «الشَّبك» إلى نتيجة مغلوطة، مفادها أن عقائدهم خليط من الزرادشتية والأيزيدية والمسيحية واليهودية؛

---

(1) شوكت، الشَّبك الكرد المنسيون، ص15.



وبما أن الكتاب لا يعتمد أسساً علمية في البحث فإن مؤلفه تناقض مع نفسه غير مرة. مرة جعل: «الشَّبك جماعات من الأتراك»[1]، وقال في أخرى: «لم يقطع فيه حتى الآن، أنهم من عنصر كردي أم من عنصر تركي»[2].

بعدها وضع الصَّراف خمسة احتمالات لأصلهم القومي، بين أن يكونوا كرداً أو آذريين (الآذرية لغة تركمان العراق، التي تختلف عن اللغة التركية بأمور)، أو أتراكاً دخلوا العراق بثلاث طرق مختلفة. وهي احتمالاته الثَّلاثة الأُخر. لكنه يعود ويسقط كل احتمالاته عندما يصف الاحتمالين الأولين بالضّعف؛ والثَّالث عديم البينة، والرَّابع فقير البرهان، والخامس ينقصه الدَّليل.

يملأ الصَّراف كتابه «الشَّبك» بأدعية وابتهالات، يطلق عليها اسم كتاب «الشَّبك المقدس». وبهذا أشار إليهم كديانة، لا عشيرة كردية تدين بالإسلام على مذهبين شيعي وسني كباقي الكُرد. كان كتاب الشَّبك، الذي سماه الصراف بالكتاب المقدس، كتابَ «المناقب» نفسه لا يبدو مِن محتواه أنه كتاب مقدس إذ كان عبارة عن ذكر كرامات الأئمة والأولياء الصَّالحين، الذين يَعتقد بكراماتهم كل شيعة العراق.

يصف الصَّراف هذا الكتاب قائلاً: «يحتوي على حوار في آداب

---

(1) الصراف، الشَّبك، ص2.

(2) المصدر نفسه، ص11.



الطَّريقة بين الشَّيخ صدر الدِّين وبين قطب العارفين الشَّيخ صفي الدِّين الأردبيلي. ويعد كتاب المناقب من الكتب المقدسة ويعرف عندهم بالبرخ (البويوروق) أي ما يتفضل به»[1]. هذا، ومِن المعلوم أن الشَّيخ صفي الدِّين الأردبيلي (ت 1324 ميلادية)[2] هو جد الأسرة الصفوية التي حكمت إيران، بعد وفاته بنحو مئتي عام، على المذهب الشِّيعي (1501-1723)، وكانت في الأصل سنية صوفية المذهب وتركية القومية.

يبدو الكتاب الأخير، حسب أسماء شيوخ الطَّريقة، أنه أحد كتب القلزباشية لا الشَّبك. هذا ما سيتضح لاحقاً، وقد زيَّن الصَّراف كتابه عن الشَّبك بصور لأماكن مقدسة أيزيدية ذات القباب المخروطية، بينما للشبك مساجد أسوة ببقية المسلمين. وعلى الرَّغم مِن أن حالة الشَّبك الدِّينية كحالة الكرد الآخرين أو العرب أوالتركمان، لكن المعلومات الشَّفوية التي هي من مصادر كتاب الصَّراف تقول: إنهم لا يصلون ولا يصومون ولا يزكون ولا يحجون. وتنطبق عليهم طقوس الأيزيديين والمسيحيين، كالاعتراف والتَّناول والاحتفال بعيد رأس السَّنة، وتسمية شيخهم أو الكبير فيهم بالبابا[3].

أما المحامي عباس العزاوي (ت 1971) في كتابه «كا كه يي»

---

(1) المصدر نفسه، ص145.

(2) محمد المعموري، الأُسرة الصَّفوية شيوخها وملوكها، كتاب المسبار الشَّهري 23 نوفمبر (تشرين الثاني) 2008 ص140-141.

(3) الصَّراف، الشَّبك، ص118-120.



والصادر ببغداد (1949) فيعترف بإسلام الشَّبك، لكنه يعدهم من الفرق المغالية. قال: «هؤلاء الشَّبك من الطَّوائف المعروفة بغلوها في العراق، وتسكن في أنحاء الموصل، والمشتهرة ككا كه يي في لواء كركوك، فلا تقل عنها واختلف في أصلها؛ وتدعي أنها من الأنحاء الجنوبية من إيران، ويغلب الظَّن أنها من شبنكارة»[1]؛ ويشابه العزاوي بين الشَّبك والقزلباشية، معرفاً كتاب «المناقب»، الذي ذكره الصَّراف ككتاب شبكي مقدس، كتاباً للقزلباشية، مع إشارته إلى التماثل بينهما بالقول: «وكتبهم عين كتبهم»[2].

كتب العزاوي كتابه «الكاكائية» ونشره (1949)، يعني بعد ما بثه الصَّراف عنهم وقبله الكرملي. وما يقلل مِن شأن مَن كتب عن الشَّبك، مِن المذكورين أعلاه، أنهم لم يعرفوا أن الشَّبك يتعبدون بمذهبين، فمن مصدر شبكي أنهم: شيعة إماميَّة شأنهم شأن الشِّيعة العراقيين وسُنة شافعية شأنهم شأن الكُرد العراقيين أيضاً[3].

---

(1) العزاوي، الكاكائية، ص95. اعتبر محمد أمين زكي في كتابه «خلاصة تاريخ الكرد وكردستان» الشبانكارة أو الشوانكارة من إمارات إيران الكردية (412-658هـ)، وكان لرؤسائها صلة جيدة بالدولة البويهية، وإذا تأكدت هذه الصلة وتأكدت أيضاً صلة الشَّبك الحاليين بإمارة الشبانكارة سيكون أصل التشيع عند قسم من الشَّبكيين غير غامض، وبعيداً عن الصفويين والقزلباش.

(2) المصدر نفسه.

(3) شوكت، الشَّبك الكرد المنسيون، ص127.



ليسوا قزلباشية

فمن هي القزلباشية وما هي صلتها بالمنطقة، وكيف رُحلت أحداث هجرتهم ونسب تاريخها إلى الشَّبك؟

قد نجد عند مصطفى جواد (ت 1969) جواباً للسؤال الآنف. قال: «الذي عندنا أن القزلباشية كانوا من السُّنَّة؛ ولكون هذه البدعة ابتدعت في إيران، سمّي الترك قزلباش، وسموا بلاد إيران بلاد القزلباش. وخلاصة أمرهم أن الشَّيخ صفي الدين الأردبيلي، جد شاه إسماعيل بن الشَّيخ حيدر، كان صاحب زاوية في أردبيلِ، وله سلسلة من المشايخ».

وأضاف جواد قائلاً: «أخذ عن الشَّيخ زاهد الكيلاني، وتنتهي إجازته بوسائط إلى أحمد الغزالي وهو سُنِّي مشهور (...) وكان الشَّاه إسماعيل في لاهجان في بيت صائغ يُقال له نجم زركر، وبلاد لاهجان فيها كثير من الفرق، كالرافضة والحرورية (...) فتعلم منهم شاه إسماعيل في صغره مذهب الرفض، فإن آباءه كان شعارهم مذهب السُّنَّة، ولم يظهر الرفض غيره، فالقزلباشية كانوا من السُّنَّة لا من الرافضة»[1].

أما كيف تبعت هذه الجماعة التركية شاهات إيران الصفويين، على الرغم من الحروب المستمرة بين الدولتين؟ فأجاب مصطفى

(1) مجلة لغة العرب، الجزء 6، السنة 1931.



جواد بالقول: إن (تيمورلنك) بعد عودته من بلاد الرُّوم قام بزيارة لصدر الدِّين موسى، أحد أجداد إسماعيل الصَّفوي، فطلب منه صدر الدِّين إطلاق سراح كل الأسرى الروم (كانت البلاد التركية تسمى بلاد الرُّوم). بعد تنفيذ الطَّلب صار أهل الرُّوم يتبعون صدر الدِّين وجميع المشايخ الأردبيليين من ذريته حتى إسماعيل الصفوي، وكانوا جماعة مهمة في جيشه. ثم قطنوا منطقة الموصل وغيرها خلال تبادل المواقع في الحروب بين العثمانيين والصفويين، ومن القرى القزلباشية المخالطة لقرى الشَّبك: تيس خراب كبير، تيس خراب صغير. وهؤلاء القزلباش من عشيرة البيات[1].

بهذا يكون القزلباش تركماناً، وليسوا شبكاً، والمشهور عن عشيرة البيات أنها عشيرة تركمانية. ومنها القرى الشَّبكية الشِّيعية والسُّنية، وتتركز بالموصل وأطرافها: فديله (الفاضلية)، خورسه بات، نه وران، ديرك، جه نجي، بايبوغ، العباسية (فيها مقام العباس بن علي)، الجيلة، نينوى الشَّرقية، ئورته خراب، وه رسماق، قه ره تبه (غير الناحية التابعة لقضاء كفري وأغلب سكانها مِن التركمان)، دراوج (دراويش)، وعلى العموم عُدت قُرى الشَّبك بحو سبعين قرية، وعديد منها مختلطة مع الطوائف الأخر كالكائية والآشوريين والأيزيدية وغيرهم[2].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) انظر: شوكت، الشَّبك الكرد المنسيون، ص51 وما بعدها.

ظلت المعلومات التي وردت حول الشَّبك في كتابات الأب الكرملي وكتابي العزاوي «كا كه يي» و«العراق بين احتلالين» وكتاب الصراف «الشَّبك» تُبعث في دراسات ومقالات كثيرة عن عشائر الشَّبك. كان آخرها، على حد علمي، مقال «حول الشَّبك»، نشرته مجلة «الثقافة الجديدة» العراقية (1990/11)، ومقال «تنوع أكراد العراق»، نشرته مجلة «أبواب» (1994/3).

يأتي أخيراً كتاب الباحث والسِّياسي السُّوري منذر الموصلي (ت 2011): «عرب وأكراد.. رؤية عربية للقضية الكردية»، ورد فيه نصاً: «تاريخ الشَّاباك القزلباش مجهول وهم أكراد. لكن بعض الباحثين يزعمون أنهم أتراك. وذلك بسبب كثرة التَّعابير التركية في لغتهم»[1]. ثم ينقل مؤلف الكتاب مما ورد في المصادر السابقة نصاً، دون أن يُشير إليها، لذا لا يُعد ما ورد فيه من معلومات بخصوص الشبك والأيزيدية وبقية الأديان مصدراً في البحث، ولم نأت به إلا لتوضيح صورة ما كُتب عن الشَّبك.

لم تأخذ الكتابات التي أوردنا عناوينها، على الرَّغم مِن الجهد المبذول في بعضها، سيئات مصادرها بنظر الاعتبار، التي مرَّ على تأليفها أكثر من نصف قرن مِن الزَّمان. كذلك لم يحسب كُتابها حسابات النَّعرات المذهبية التي كان البعض من أولئك المؤلفين متأثراً بها إلى حد كبير، ولم تُعنَ بواقع الشَّبك الحالي ولا بواقع المنطقة

(1) الموصلي، عرب وأكراد، ص297.



الكردية ككلٍّ، والعلاقة بين طوائفها. إنما كتبوا عن الشَّبك ككيان قومي مستقل على الرغم من اعترافهم بكرديته، وككيان مذهبي مستقل عن الأكراد.

من الكتابات الكردية الشَّبكية الشَّحيحة يأتي المقال الوافي الذي كتبه (شاخه وان شبك) بعنوان «الشَّبك، دراسة تاريخية لغوية»، عبر فيه كاتبه عن قوميته ككردي وديانته كمسلم، بعد أن حاول الآخرون تارة تتريكه وأخرى تعريبه، أو تأسيس تعاليم ديانة جديدة له لا يفقه منها شيئاً. وربما استطاع في مقاله هذا إيصال صوته لمن أراد البحث عن الحقيقة. يبدو الانفعال واضحاً في المقال تأثراً بالمغالطات الخطيرة في الكتابة حول تاريخ أهله (الشَّبك) القومي والديني.

نقرأ في مقدمة المقال: «أن الدَّافع لكتابة هذا البحث هو تناقض البحوث والآراء حول أصل الشَّبك؛ وانتمائهم اللُّغوي وديانتهم؛ وكذلك بعض الآراء غير العلمية من قبل المؤرخين والباحثين وبعض المستشرقين»[1]. ينفي (شاخه وان) أن يكون الشَّبك هم أتباع نادر شاه الذي كان قائداً عند الصَّفويين، على رواية أنهم كانوا قد تخلفوا عن الجيش الصَّفوي خلال محاصرته للموصل مدة أربعين يوماً في إحدى الحروب.

ثم يتحدث عن أصل القزلباش على رواية مشابهة لرواية مصطفى جواد من دون الإشارة إليه في مصادره؛ ومن جهة أخرى ينفي

(1) شاخه وان الشَّبك، الشَّبك دراسة تاريخية، مجلة سه رهلدان، أربيل 1995 ص103-123.



علاقة الشَّبك بمذهب الصَّارلية، وكا كه يي. إذ لايجمعهما مع الشَّبك سوى المحيط الجغرافي الواحد، والتعامل اليومي بحكم آصرة الجوار. وينتهي إلى القول: «إن الشَّبك ليسوا بصارلية ولاهم بقزلباش، وإنما ديانتهم كديانة بقية المسلمين، بمذهبيها السُنِّي والشيعي»[1].

وبعد نفي الصِّلة الجوهرية بين الشَّبك والقزلباشية والصَّارلية، كطوائف العلي إلهية أسوة بما يعرف بمذهب أهل الحق، نأتي إلى الصِّلة بين الشَّبك والبكتاشية، والأخيرة، كما هو معروف، طريقة صوفية أسسها بكتاش ولي (1209- 1271ميلادية)، وقد لعبت دوراً ملموساً في الحكم العثماني بتأسيس ما يسمى بالإنكشارية؛ ولم تنته إلا بعد ظهور الدَّولة التركية الحديثة؛ والحديث عن هذه الصلة شائع مشافهةً أكثر مما هو مدون في كتاب.

ويذكر عباس العزاوي، في حديثه عن البكتاشية، الطَّوائف القريبة منها من دون أن يسمي الشَّبك أحدها كالعلي إلهية، وكا كه يي، والقزلباشية، والبابوات. غير أن الصراف يذكر في كتابه السابق الذكر هذه الصلة بقوله: «ظهر لي من التتبع والتَّنقيب أن عقيدة الشَّبك عقيدة بكتاشية قزلباشية، مع وجود فرق يسير، فعوائد الشَّبك وأوابدهم تكاد تكون بكتاشية محضة»[2]. مع أن كتابه ليس فيه تتبع ولا تنقيب!

---

(1) المصدر نفسه، ص114.

(2) الصراف، الشَّبك، ص45.



ويبدو الأمر ملتبساً في أن تكون البكتاشية من فروع العلي إلهية، وهي متعارضة مذهبياً مع الدولة العثمانية؛ وكيف الحال والبكتاشيون كانوا بمثابة أئمة الإنكشارية وهي قوى الأمن العثمانية، والرواية تقول: إن البكتاشية «لم تُعرف قبل دخول العثمانيين بغداد سنة (941هـ)»[1].

إلا أن العزاوي يذكر تكايا بكتاشية بالنَّجف وكربلاء الشِّيعيتين، ويتولاها شخصيات من آل الدَّده (يُقال أنها تعني لقباً تركياً بمعنى الأخ الأكبر). وتُعرف إحدى تكايا كربلاء بتكية الدَّدوات. ويُقال إن الدَّدوات، في الأصل، كانوا أتراكاً من أهل السُّنَّة تحولوا بعد قدومهم العراق إلى شيعة إمامية. وحتى لا نميل عن صلب الموضوع الذي نحن بصدده، نترك موضوع البكتاشية وإشكاليتها المذهبية وغيرها من الطوائف إلى مناسبة أخرى.

فمِن الباحثين المرموقين، في تخصصهم، مثل شاكر خصباك قد اعتمد بدوره، في النبذة القصيرة عن الشَّبك، التي ضمنها كتاب القيم «الأكراد دراسة جغرافية إثنوغرافية»، على ما قيل عنهم جزافاً مِن المذكورين أعلاه أو ما شاع عنهم، فقال عنهم: «يلفع الغموض ديانتهم بسبب كتمانهم الشَّديد، غير أن الباحثين يتفقون بأنهم مسلمون متطرفون، ويحملون تقديساً خاصاً للإمام عليٍّ وأحفاده، وهم لا يعترفون بكثير مِن الخلفاء المسلمين، كما لا يقرون –أيضاً- كثيراً مِن التعاليم الإسلامية، فهم لا يصومون رمضان ولا يؤدون الصَّلوات

(1) العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين 4 ص154.



الخمس ولا يمتنعون عن شرب الكحول، كما أنهم يمارسون بعض تعاليم الدِّيانة المسيحية، مثل الاحتفال بالعام الجديد، ونشدان الغفران عن طريق الاعتراف للبيرات»[1].

واقع الحال

زارني شبكي، اسمه حاتم عبد الله زبير، دون سابق معرفة، على إثر مقال نشرته في جريدة الحياة (أوائل يناير/ كانون الثاني 1997) حول الدِّين الأيزيدي، وكان بعنوان «الأيزيدية ديانة قديمة.. ليس لها علاقة بيزيد بن معاوية ولا بعبادة الشَّيطان». وكان عتبه أني نقلت الإحصاءات الخاصة بالأيزيدية جمعاً مع الشَّبك، على الرَّغم مِن أن الرَّجل لم ينطلق في ملاحظته من عصبية دينية. عرفني حاتم بنفسه أنه شبكي كردي من أهل السُّنَّة على المذهب الشَّافعي، واسم أبيه يدلُّ على سُنَّيته، فليس بين الشِّيعة، حسب علمي، مَنْ يدعى زبيراً، ذلك لخروجه على علي بن أبي طالب وراء جمل عائشة أم المؤمنين بالبصرة.

قال: إن هناك مِن أبناء قبيلته مَنْ هم شيعة. وعدد لي أسماء مساجد سُنّية وأُخر شيعية لدى الشَّبكيين. ليس في ملامح الرجل وسلوكه ما يؤكد ما حبّره فيهم أحمد حامد الصَّراف في كتابه «الشَّبك»، والذي للأسف أصبح مرجعاً لعديد من الباحثين

(1) خصباك، الأكراد دراسة جغرافية إثنوغرافية، ص494.



والدراسات الأكاديمية، مثلما تقدم ذِكر ذلك، مع أن الكتاب ليس فيه منهج علمي، ولا رواية صحيحة.

نبهني حاتم الشَّبكي إلى أمور جوهرية، وقدم لي بعض كتابات الشَّبكيين حول كيانهم القبلي. ولم يكن بوسعي إلا البحث في حقيقة هذا الكيان الدِّيني أو المذهبي الملفق، عبر قراءة المصادر ونقدها. وكان أولها كتاب الصَّراف آنف الذِّكر، وما كُتب عنهم في المجلات والموسوعات، ومنها «الموسوعة الإسلامية». قبل أن تتوطد العلاقة مع الزبير ظننت أنه سيقص عليَّ ما قصه أحد الشَّبكيين للأب الكرملي أو أحمد الصراف أو عباس العزاوي، فالكل كتبوا بهذه الطَّريقة. لكن الشَّبكي الذي أمامي ليس لديه من علم الباطن أو الطَّقس الباطن الذي نُسب إلى قومه، ظهر أنه شافعي حاله حال الكرد الآخرين ماعدا الكُرد الفيليين فهم من أهل الشِّيعة[1]. تأكد لي هذا أيضاً كتاب أحمد شوكت، الذي كتبه دفاعاً عن قومه، على أنهم شيعة وسُنَّة، وذكرتُ ذلك في محله مِن هذا الفصل.

بعد مرور سنوات على لقائي بحاتم زبير التقيت شبكياً شيعياً، ببيروت أثناء انضمامه لدورة معهد «الدراسات العراقية» (أغسطس/آب 2007) وكنت أدرس فيها أسلوب البحث في الأديان والمذاهب، وكيف أن على الباحث في هذا المجال أن يكون محايداً إلى أقصى ما يمكن، فحدثني عن قومه وأكد لي صحة ما حدثني به حاتم الشَّبكي

(1) جرى أكثر من لقاء مع حاتم الشَّبكي بلندن (1997-2000)، ووجدته يعد نفسه آنذاك كردياً.



السُّنِّي. سألت محمد إبراهيم علي، وهو ينحدر من قرية الدَّراويش التابعة لناحية بعشيقة من أعمال الموصل. ووجدت الاثنين تحدثا عن استغرابهما مما يُنسب إلى الشَّبك على أنهم أهل دين خاص أو مذهب، مثلما قدمتهم دراسات وآراء عديدة سابقة!

قال محمد في أمر تعايش قومه مع المحيط: «إن بقرية الدراويش مزاراً لولي يدعى السَّيد قاسم، وهو أحد سادة البكتاشية، وهي جماعة صوفية تركية، كان بالأساس تكية لهذه الجماعة، ولما دفن في تربتها الولي المذكور تحولت إلى مقام له. كما في القرية نفسها يوجد مقام للأيزيدية، مقام الشَّيخ حسن فردوش. نذهب إلى المسيحيين، ببعشيقة، ويأتون إلينا في المناسبات ونذهب إليهم في مناسباتهم، وكذلك الحال مع الأيزيديين. لكن ربما حدث إحراج في الطَّعام والشَّراب مع الأيزيديين مِن دون أن يفجر مشكلة أو موقفاً».

وأردف قائلاً: «إن الشَّبكيين جميعاً يزورون ضريح فردوش بالاختلاط مع الأيزيدية، الذين يطلق عليهم الشَّبكيون وغيرهم من سكان القرية، اسم الداسانية، أو الداسنيين، أيضاً، وهي تسمية من تسمياتهم قديماً؛ وما يجمعهم مع فرقة أو مذهب كا كه يي، أو أهل الحق، هو مقام علي رش، أي مقام الإمام زين العابدين، وأن الكاكائي يغالي بحب علي بن أبي طالب، ويعتقد أن طول شاربه سيدخله الجنة، هذا ما فهمه محمد الشَّبكي من محيطه حولهم».

يواصل محمد الشَّبكي حديثه بالقول: «لكن، بعد اتصال



الشَّبكيين من سكان قرية الدَّراويش بالنجف؛ حصل هناك نوع من التَّحفظ من هذا الاختلاط، وتأسس جامع لهم بالقرية، وبعد تحول الخمس (ضريبة دينية تسمى سهم الإمام لدى الشِّيعة) قل النِّياز (النذر) الذي كانوا يقدمونه أو يهدونه إلى ضريح السيد قاسم بالقرية. وأن قسماً من السُّنَّة الشَّبكيين يشاركون الشِّيعة الشَّبكيين في إحياء عشرة عاشوراء، ويلطمون الصُّدور معهم. بل يذهبون معهم إلى زيارة كربلاء والنَّجف في مواسمها».

يرى محمد أن والده كان منفتحاً كثيراً على الأديان والمذاهب الأُخر، يتبادل الزيارات معهم في أحزانهم وأفراحهم، والوقت الذي يرى فيه أن علياً بن أبي طالب هو صاحب الأحقية بالخلافة، وأن الزهراء ابنة الرسول توفيت مظلومة، إلا أنه لا يرضى مطلقاً الإساءة لعمر بن الخطاب، وأي من الخلفاء. وقد حصلت زواجات عديدة بين الشَّبكيين الشِّيعة والكرد السُّنيَّين[1].

وحسب التصورات الحالية لدى الشَّبك أنهم قومية خاصة، ويحاولون العودة إلى لغتهم، حتى أصدروا كراريس لتعلمها وبالأبجدية المعروفة، أي الحروف العربية، وهكذا يقدمون أنفسهم في البرلمان العراقي وفي الأوساط السياسية، وهم يحاولون الحصول على اعتراف بقوميتهم، ككيان من كيانات العراق الأُخر.

---

(1) لقاء ببيروت، عند انضمام محمد إبراهيم علي للدراسة في دورة معهد الدراسات العراقية، أغسطس (آب) 2007.



إلا أن الرأي السَّائد حولهم بأنهم عشائر كُردية، بينما يعدهم آخرون من الفرس، الذين قطنوا الأرض العراقية منذ العهد العثماني، وبطبيعة الحال تأثروا بالمذاهب، وانقسموا إلى شيعة بتأثير صفوي، والقسم الآخر ظل على سُنّيته، ودخل بعضهم في التَّكايا والطُّرق الصُّوفية. ويهتم الشِّيعة منهم بمناسبة عاشوراء ويلبسون السواد، ويزورون العتبات المقدسة بالنجف وكربلاء والكاظمية وسامراء، مثلما تقدم.

يدفع الحب والافتتان بشخصية الإمام علي بن أبي طالب، والأئمة الآخرين من صلبه، الشَّبك إلى الدُّعاء والتَّوسل بهم. وهذا ما يفعله الكثيرون في العالم الإسلامي. لهذا التبس على الباحثين والمهتمين فقاموا بتبديل المواقع بينهم وبين القزلباشية، والبكتاشية، والصَّارلية وأهل الحق اعتماداً على تأثر متبادل بين هذه الأطراف، ومعلوم أن ممارسة تلك الطُّقوس وسط المجتمع السُّنّي قد أغرى الباحثين إلى جمعهم مع كا كه يي أو أهل الحق.

وعلى ما يبدو اعتماداً على ما كُتب عنهم ووصفهم بديانة خاصة جاء ذكرهم في دليل الجمهورية العراقية لسنة 1960 كإحدى الدِّيانات أي مِن غير المسلمين بعد أن ذكر المسلمين: «وفي العراق مسلمون وهم ذوو الأكثرية الغالبة، الذين تدين حكومة الجمهورية رسمياً بدينهم، ونصارى (مسيحيون/ التوضيح في الأصل) ويهود ويزيديون وصابئون، وأعداد قليلة مِن البابيين (البهائية/ التوضيح في الأصل)



ومجوس زرادشتيون، وشبكيون، وصارليون، وكاكائيون، ونصيريون، والحرية الدِّينية مضمونة بدستور الجمهورية العراقية المؤقت، ومكفول لها بالتَّوالف والعرف الاجتماعي الذي احترمه العراقيون منذ أقدم الأزمنة»[1].

القلق على الهوية

جاء كتاب أحمد شوكت رداً على المؤرخين الذين اعتبروا قومه الشَّبك مِن الغلاة الشِّيعة، بيما اعتبرهم بناة الموصل الأوائل، قال: «هم بناة الموصل القدماء، وربَّما كانوا أول مَن بنى هذه المدينة الكردية، وسموها قلعة نواردشير»[2]. معتبراً أن إغفال المؤرخين لأصل الشَّبك يعود إلى: أنهم لم يكونوا على علم بلغتهم وتاريخهم ووجودهم بالمنطقة، ومن جهة أخرى أنهم لم يتمكنوا مِن الكشف عن الأصول وحركتهم بموطنهم عبر التَّاريخ وهو الموصل[3]. إلى حد أن شوكت أخذ يربط وجود الموصل بوجود الشَّبك القدماء، قال: «فلو عدنا إلى البحث في الجذور الأُولى لوجود مدينة الموصل كأقدم حاضرة شيدها الكرد وسكنوها، لوجدنا أنهم بناتها الأصليون والأوائل، كما أكدت ذلك عدة مصادر تاريخية»[4].

(1) دليل الجمهورية العِراقية لسنة 1960، أنثروبولوجية سكان العراق، وزارة الإرشاد، ص421.

(2) شوكت، الشَّبك الكرد المنسيون، ص29.

(3) المصدر نفسه، ص30.

(4) المصدر نفسه، ص30.



نجد الاهتمام بالتأصيل التَّاريخي قد شغل الطوائف العراقية كافة؛ على أنهم السُّكان الأصليون، ونرى في ذلك نوعاً مِن الدِّفاع عن الهويات بتأكيد قِدمها، وعلى وجه الخصوص في أوقات محاولات سلبها منهم وتهميشهم، مثلما حصل بعد (2003) ثم اجتياح جماعة داعش للموصل وأطراف كركوك، أو هيمنة جماعات شيعية على مدينة برطلة المسيحية. يجري ذلك بتفسير اسم مدينة أو مفردة أو طقس ما، وقد سبق أن ذكرنا عمَّن بحث بصلة ما بين الأيزيديين والسومريين وكذلك الحال بالنِّسبة للصابئة المندائيين، والمسيحيين والكُرد والعرب والتركمان، أي هناك قلقق على الهوية، التي تحاول أن تجد لها جذراً في هذه الأرض، والشَّبك لم يشذوا بقلقهم عن ذلك. لسنا بموضع الجدل حول أصل الموصل والشَّبك، ولسنا أيضاً معتبرين القوم طارئين على تاريخ العراق، لكن مِن الصَّعب الرُّكون إلى معلومة اعتبار قوم مِن الأقوام الموجودة الآن هم الأصل، وذلك للاختلاط والهجرات والاجتياحات، ويبقى الأمر مجرد افتراضات لا حقائق مدعومة بأدلة.

يعتز قسم من الشَّبكيين بكرديتهم، حتى قيل «أكراد مائة بالمائة»[1]، وهذا الحكم استند إلى الموسوعة البريطانية، وحديثاً قاوموا، كبقية الكُرد، محاولات كثيرة لتعريبهم، كتهجير قسم من العائلات الشَّبكية السنة (1975)، ثم تهجير قرى بكاملها إلى مجمعات قسرية للغرض نفسه (1988-1989)، وأن اللهجة الكُردية التي يتحدثون لهجة «ماجو»[2].

(1) المصدر نفسه، ص38.

(2) المصدر نفسه، ص88.



ورد في رسالة كتبها شبكيون إلى صدام حسين (أعدم 2006) أكدت على أنهم كانوا عرباً، وأن سياسة تكريد مورست ضدهم، من قِبل الأحزاب الكُردية، كُتبت بعد زيارة الرئيس العراقي إلى الموصل في (30 يوليو/ تموز 1991)، أي بعد قيام الإدارة الكُردية بأربيل والسليمانية، جاء في الرِّسالة طلب العطف على قرى الشَّبك، وكانت لتوضيح من هم الشبك عبارة عن دراسة[1]. بطبيعة الحال، لا تؤخذ هذه الرِّسالة أو الدِّراسة على محمل الجد، بسبب الظُّروف التي كُتبت فيها.

قبل ذلك كانت السُّلطة قد سجلتهم خلال تعداد (1977) عرباً، ومن قبل كانت الإحصاءات تجمعهم مع الأيزيديين. لذا لم يشر تقرير مديرية الأمن العامة الخاص بالتوزيع الدِّيني للسكان العراقيين إليهم أو ذكرهم جمعاً مع الأيزيديين، مثلما حصل في الإحصاءات السابقة. ولعل عبارة «الديانات الأخرى» أو «غير المبينين» أشارتا إلى كا كه يي وبقايا الزرادشتية، ولا تعنيان الشَّبك.

يتكلم الشَّبك لهجة كردية تحتفظ بالكثير من الألفاظ القديمة، مع أن المسعى الحالي أنهم أصحاب لغة خاصة تماهت شيئاً فشيئاً مع اللغة المحيطة، وتجري محاولات عدد من مثقفيهم إلى إحيائها من جديد. إضافة إلى تأثير المحيط المتمثل بوجود ألفاظ فارسية أو تركية أو عربية. وفي ذلك يقول شبكي آخر في تعقيب على مقال نشرته

---

(1) انظر: المصدر نفسه، الملحق الرَّابع، ص158 وما بعدها.



«الثقافة الجديدة العراقية»: «إن اللغة التي يتحدث بها الشَّبك كُردية، لا تقل نسبة مفرداتها عن (70٪) من المفردات التي ينطقها الكرد العراقيون، إن لم نقل أكثر من ذلك». وتذكر المصادر أن لهجة الشَّبك هي اللهجة الكردية الباجلانية، وهي إحدى فروع اللهجة الكَورانية.

هناك مَن يحدد علاقة الشَّبك بمنطقة كردستان العراق من خلال تحديد الأصل الكردي، ووجوده القديم في المنطقة؛ والذي سماه اليونانيون بالكردوخي (الكرد). ذكر ذلك المؤرخ اليوناني زينوفون (حوالى 401 ق م) بقوله حول اتجاه الحملة اليونانية على بلاد فارس، وهي تمر على جبال العراق: «والطريق المتجهة شمالاً فوق الجبال تسلك نحو الأكراد، وأفصحوا أن هؤلاء القوم يقطنون الجبال، وأنهم بواسل جداً، وغير خاضعين للعاهل»[1].

أماكن سكناهم وعددهم

يقطن الشَّبك السُنيُّون في القرى الموصلية التالية: باريمة، عمر قابجي، خرسباد، سماقية، بعويزة، اورطة خراب، باجربوع، فاضلية، خويت له، ديرك. وانحدار هذه القرى من عشيرة باجلان الكردية. والمذهب السائد بين الشَّبكيين السُنَّة هو المذهب الشافعي، على الرغم من أن أغلب أهل الموصل على المذهب الحنفي.

(1) زينوفون، حملة العشرة آلاف «الحملة على فارس»، ص166، باسيلي نيكيتين، الكُرد دراسة سوسيولوجية وتاريخية، ص47.



أما الشَّبك الشِّيعة فهم على المذهب الاثني عشري الإمامي ويقطنون القرى التالية: خزنه تبة، طيراوة، دراويش، بدنه صغير، بدنه كبير، نوران، بايبوخت، علي ره شه، زهره خاتون، مفتية، جمه كور، منارة وغيرها. وبطبيعة الحال حديثنا يخص ما قبل الحرب العراقية- الإيرانية (1980-1988) وحرب الخليج (1991)، فربما أُزيلت تلك القرى من الوجود.

عموماً، إن وجود شيعة كأغلبية بين الشَّبك وسط محيط سُنَّي شافعي، هو المنطقة الكُردية كافة، ظاهرة قد تلفت النظر، وتكثر حولها التكهنات. وربما اضطروا إلى السرية وسط ذلك المحيط، مع أن حالهم حال بقية الشِّيعة يزورون العتبات المقدسة، ويعتقدون بشفاعة الأئمة، مثلهم مثل شيعة وسط وجنوب العراق.

بطبيعة الحال، يلجؤون إلى السرية في التعبير عن اعتقاداتهم وسط محيط سُنَّي. كل هذا جعل المحيط يُشير إليهم بالغلو والعلي إلهية، وما ظهر حولهم من كتابات قد لا تتعدى أوهام المحيطين. غير أنها أصبحت مصادر لكل مَنْ يريد الكتابة أو البحث في كيانهم. والدليل على ذلك أن كل الباحثين اعتمدوا «الشَّبك» لأحمد حامد الصراف، و«تفكهة الأذهان» للأب الكرملي وغيرهما.

تتفاوت التقديرات والإحصاءات حول عدد نفوس الشَّبك، منها التقديرات الإنكليزية القديمة، التي عدتهم بعشرة آلاف نسمة. وفي الإحصاء العراقي (1947) عُدوا جمعاً مع الأيزيديين بثلاثة وثلاثين



ألف نسمة. وفي إحصاء (1977) بلغت نفوسهم (58-75) ألف نسمة.

من اللافت للنظر أن الدَّليل العراقي لعام (1936)، وإحصاءات أُخر، لم تذكر الشَّبك بالاسم، على اعتبار أنهم كرد مسلمون، فليس هناك تفاصيل خاصة بالعشائر، عربية كانت أو كردية. لكن جمعهم في إحصاء (1947) مع الأيزيديين يؤكد الرأي الرسمي المعتمد على البحوث والدراسات المذكورة سلفاً، على أنهم من ديانة أخرى غير الديانة الإسلامية. وكذلك ذكرهم منفصلين عن الأكراد في إحصاء (1977) إشارة إلى أنهم عرب، حسب الإدعاء الرسمي.

بعد التغيير في نيسان (أبريل) 2003 ظهر الصوت الشَّبكي مطالباً بالحقوق القومية، على أنه ليسوا كرداً إنما قومية مستقلة، وظهرت لهم مشاكل مع حكومة المركز والإقليم في الوقت نفسه، وله نائب في البرلمان العراقي، ومثل بقية سكان الموصل تعرض الشَّبكيون والقرى الشَّبكية إلى حملات إرهابية، فنزحوا من قراها إلى المناطق الآمنة، كبرطلة المسيحية والقرى المسيحية الأُخر، لكنهم اصطدموا بمعارضة مسيحية بمدينة برطلة القديمة ووادي نينوى، وهناك تبنوا سياسياً من قبل الأحزاب الدينية الشيعية، فعن طريق وجود أسر لهم بأطراف برطلة أقام المجلس الأعلى الإسلامي العراقي (آل الحكيم) مركزاً دينياً عند بوابة برطلة، يحتوى على حسينية لإقامة الشَّعائر الدينية. زرنا برطلة ضمن وفد للاطلاع على هذه المشكلة، وكانت مخاوف المسيحيين من وجود إسلامي شيعي مكثف يزيحهم عن المكان، بدعم إيراني.



حسب ما سمعته مِن أهالي برطلة، ضمن مؤتمر «أصدقاء برطلة» (نوفمبر/ تشرين الثاني 2013) ووجهائها أن يتم إغراء سكان المنطقة المسيحية لبيع دورهم بأثمان عالية، وتسهيل خروجهم مِن العراق، وذلك يأتي على حساب الوجود المسيحي والإخلال بالبنية السكانية لوادي نينوى. هذا، وتتلخص قضية سهل نينوى بنزوح قرى مِن الشَّبك الشِّيعة -هناك شبكيون شافعيون- الذين ما زالوا منقسمين بين أن يكونوا كرداً أو قومية مستقلة، إلى المناطق المسيحية.

فأولئك تركوا قراهم وأقاموا ببرطلة، فتقدم الوقف الشِّيعي وعلق لافتة تشير إلى أملاكه هناك، وفُتح مركز إسلامي تتصدره صور لرموز دينية سياسية، وأعلام سود وخضر. أحسب أن هناك أمراً ممنهجاً خارج إرادة الشَّبك الشِّيعة أنفسهم، وهو أن تُفجر مناطقهم فينزحون إلى برطلة وأخواتها، وتدريجياً يؤلفون أكثرية. هناك أموال سخية تدفع لشراء الأرض، وترى القلق بائناً على وجوه القسيسين والرُّهبان.

يجري تحايل لتنفيذ هذه الإزاحة، يتحدث به أهل برطلة، وهو أن يؤتى بالمرأة المقبلة على الولادة لتلد في مستشفيات هذه المناطق فيسجل مسقط رأس الوليد المنطقة المسيحية، فيكون له الحق بتملك أرض عند توزيعها.

كذلك يجري ما يُعرف بإطفاء الأراضي، أي وقف التصرف بها، ثم توزيعها على حساب حق المسيحيين بأرضهم. قدم أهل بُرطلة



أوراقاً تثبت تلك الألاعيب، وما رأيناه مِن تمسك بمناطقهم، وما يحز في نفوسهم التي اعتادت على التَّسامح، أنهم يخشون مِن سيميل ثانية (حوادث 7 أغسطس/ آب 1933)، تُنفذ عبر التغيير السكاني، لأغراض سياسية فيها يد خارجية!

عموماً تبقى محنة الشَّبك ضمن محنة بقية العراقيين قاطني الموصل، وعلى وجه الخصوص بعد استيلاء داعش عليها (12 يونيو/ حزيران 2014)، فقد خرج الجميع مِن النَّواحي المتنازع عليها، وستبدأ مشكلة جديدة عند العودة إلى الديار، فقد زرنا معسكرات اللجوء وكان الشَّبك إلى جانب المسيحيين والكاكائيين والأيزيديين في معسكرت واحدة.

تم الفراغ من العمل في الكتاب في يوم الخميس الخامس والعشرين من حزيران (يونيو) 2015 المصادف التاسع مِن رمضان 1436



تقرير

التوزيع الدِّيني للسُّكان العراقيين

بغداد- مديرية الأَمن العامة 1977

مركز الإِعداد والتَّطوير الثَّقافي

مكتب العلوم النَّفسية والاجتماعية

مطبعة مديرية الأَمن العامة

المسبار



مقدمة

ترمي هذه الدراسة إلى بيان التوزيع الجغرافي للفئات الدينية من السكان العراقيين في القطر العراقي، معتمدين بذلك على نتائج التعداد السكاني الأخير في عام1977. وقد عالجت هذه الدراسة توزيع الفئات الدينية في منطقة الحكم الذاتي ومقارنته بالتوزيع الجغرافي للفئات الدينية في عموم القطر. كما تناولت هذه الدراسة التوزيع الجغرافي للفئات الدينية حسب المحافظات واتجاهات نمو السكان بين الفئات الدينية في العراق بين سنتي (1947-1977) ، كما تم احتساب معامل التنوع الديني لكل محافظة من محافظات القطر. وأخيرا نأمل أن نكون وفقنا في إعداد هذه الدراسة عن التوزيع الديني للسكان العراقيين، التي تمثل الجزء الثاني من دراسة سابقة تضم التوزيع القومي والديني للسكان العراقيين.



الفصل الأول

التركيب الديني للسكان العراقيين





التركيب الديني للسكان العراقيين

تظهر نتائج التعداد السكاني الأخير لسنة 1977 أن المسلمين في العراق يمثلون غالبية السكان العظمى، حيث بلغ عددهم (11,474,7293) فرداً أو ما يعادل(97٪))-تقريباً- من مجموع السكان العراقيين البالغ (11،862،620)، لذلك فإن بقية الطوائف الدينية الأربع (المسيحيون، اليزيديون، الصابئة، واليهود) يمثلون أقليات دينية في العراق، وهم موزعون كالآتي: المسيحيون (253,478) نسمة أي ما يعادل (2,14٪) من المجموع الكلي للسكان العراقيين، واليزيديون (102,191) نسمة أو ما يعادل (0,86٪) والصابئة (15،937) نسمة أو ما يعادل (00،14٪) واليهود (381) أو ما يعادل (0,01٪) انظر جدول (1)

جدول (1) يوضح توزيع السكان العراقيين حسب الدِّيانة لسنة 1977

الدِّيانة	العدد	النسبة المئوية
المسلمون	11،474،292	٪ 96،70
المسيحيون	253،478	٪ 2،14
اليزيديون	102،191	٪ 0،86
الصَّابئة	15،937	٪ 0،14
اليهود	318	٪ 0،01
أخرى	311	٪ 0،01
غير مبين	1،629	٪ 0،14
المجموع	11،862،620	٪100



المصدر: نتائج التعداذ السكاني في العراق لسنة 1977

الأقليات الدينية

إذا ما أخذنا توزيع الأقليات الدينية في العراق (عدا المسلمين) فإننا نجد المسيحيين يمثلون حوالي ثلثي المجموع الكلي للأقليات الدينية في العراق (65٪) يليهم اليزيديون ويمثلون (26،3٪) ثم الصابئة(4،1٪) وأخيرا اليهود (0،1٪). انظر جدول (2).

جدول (2) يوضح توزيع الأقليات الدِّينية في العراق لسنة 1977

الطَّوائف الدِّينية	العدد	النِّسبة المئوية
المسيحيون	253،478	٪65،27
اليزيديون	102،191	٪26،27
الصَّابئة	15،937	٪4،10
اليهود	318	٪0،09
أخرى	311	٪0,09
غير مبين	16,029	٪4،13
المجموع	388,327	٪100

الطوائف الدِّينية في منطقة الحكم الذاتي وبقية أنحاء القطر

يظهر من البيانات المذكورة في جدول (3) أن عدد المسلمين في منطقة الحكم الذاتي بلغ (1,440,491) شخصا، في حين بلغ مجموع المسلمين في بقية أرجاء القطر خارج منطقة الحكم الذاتي



(10،033،802) نسمة، أو بعبارة أخرى بلغت نسبة المسلمين في منطقة الحكم الذاتي أكثر من (12٪) من الجموع الكلي للمسلمين العراقيين، في حين بلغت نسبتهم خارج منطقة الحكم الذاتي أكثر بقليل من (87٪). أما المسيحيون في منطقة الحكم الذاتي فيبلغ عددهم (28،572) نسمة أو ما يزيد قليلا على (11٪) من مجموع المسيحيين العراقيين، بينما بلغ عددهم خارج منطقة الحكم الذاتي (224،906) أو ما يعادل (89٪) تقريبا. وبلغ مجموع اليزيديين في منطقة الحكم الذاتي (10،381) نسمة، أو ما يعادل (10٪) من مجموعهم الكلي في العراق، في حين بلغ عددهم خارج منطقة الحكم الذاتي (91،810) نسمة، أو ما يعادل (90٪) تقريباً. ولا يزيد مجموع الصابئة في منطقة الحكم الذاتي على (66) شخصاً بالمقارنة مع (15،810) أشخاص خارج منطقة الحكم الذاتي. كما أن عدد اليهود في منطقة الحكم الذاتي لا يتجاوز (19) شخصاً بالمقارنة مع (364) شخصاً خارج منطقة الحكم الذاتي، وهناك عدد من الفئات الدينية الأخرى غير المبينة كما موضح في جدول (3) .

توزيع الأقليات الدينية على محافظات القطر

وإذا ما أخذنا التوزيع النسبي لكل فئة دينية بصورة مستقلة على محافظات القطر، فإننا نلاحظ اختلافا كبيراً، وذلك على الوجه التالي:



توزيع المسلمين على محافظات القطر

يظهر من البيانات الواردة في جدول (4) أن أكثر من ربع مجموع المسلمين العراقيين يعيشون في محافظة بغداد (25٫8٪) في حين تصل نسبة المسلمين إلى أكثر من (8٪) في كل من محافظتي نينوى والبصرة. وبعبارة أخرى تصل نسبة المسلمين العراقيين إلى حوالي (43٪) في المحافظات الثلاث .(هكذا وردت) المذكورة أعلاه، بينما يتوزع الباقون على المحافظات الأخرى بصورة متقاربة في معظم المحافظات. انظر جدول (4).

جدول (3) يوضح توزيع الطوائف الدينية في منطقة الحكم الذاتي وبقية أنحاء القطر العراقي لسنة 1977

المنطقة	المسلمون	المسيحيون	اليزيديون	الصابئة	اليهود	أخرى	غير مبين
التوزيع المطلق							
الحكم الذاتي	1.440.491	28.572	10.381	66	19	13	946
أنحاء القطر	10.033.802	906..224	91.810	15.871	354	296	15.083
المجموع الكلي	11.484.293	253.478	102.191	15.937	381	319	16.029
التوزيع النسبي							
الحكم الذاتي	12.55	11.47	10.16	0.41	4.96	4.21	5.90
أنحاء القطر	87.45	88.73	89.84	99.59	95.79	95.97	94.10
المجموع الكلي	100.00	100 ,00	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00



جدول رقم (4) يبين توزيع السكان العراقيين على كل محافظة حسب الديانة

المحافظة	الديانة							
	مسلم	مسيحي	يهودي	يزيدي	صابئي	أخرى	غير مبين	المجموع
دهوك	1,95	6,55	0,78	9,48	0,06	0,96	1,96	2,11
نينوى	8.31	21,28,8,31	2,35	87,78	0,78	0,96	6,39	9,271
السليمانية	5,99	0,49	2,09	0,47	0,20	1,29	2,48	5,81
التأميم	4,18	4,56	1,57	0,59	1,98	1,93	1,46	4,55
أربيل	4,62	4,23	2,09	0,21	0,15	1,93	1,46	4,55
ديالى	5,08	0,30	1,83	0,09	2,52	4,82	2,25	4,93
الأنبار	3,96	0,76	6,11	0,09	1,95	1,93	1,40	3,85
بغداد	25,82	56,13	70,90	0,81	50,41	74,92	47,33	26,32
بابل	5,11	0,38	1,32	0,10	0,54	0,32	1,44	4,96
كربلاء	2,32	0,03	صفر	0,01	0,01	صفر	0,93	2,25
واسط	3,59	0,15	0,78	0,03	0,98	0,32	0,56	3,48
صلاح الدين	3,15	0.17	0.52	0,08	0,18	0,64	0,72	3,06
النجف	3,34	0,03	صفر	0,001	0,02	صفر	0,89	3,23
القادسية	3,67	0,13	0,52	0,05	2,19	0,32	0,91	3,55
المثنى	1,87	0,05	صفر	0,01	0,01	0,64	0,88	1,82
ذي قار	5,38	0,08	2,87	0,04	8,88	0,32	0,75	5,22
ميسان	3,21	0,16	1,04	0,04	12.12	0,64	1,58	3,12
البصرة	8,45	4,51	5,22	0,13	18,02	8,05		8,32
المجموع	٪100	٪100	٪100	٪100	٪100	٪100	٪100	٪100

توزيع المسيحيين على محافظات القطر

يظهر لنا بوضوح أن اكثر من نصف مجموع المسيحيين العراقيين يتركزون في محافظة بغداد، حيث تصل نسبتهم إلى(56٪) من المجموع الكلي. كما أن أكثر من خمس المسيحيين في العراق يعيشون في محافظة نينوى(21٪)، أي إن أكثر من ثلاث (هكذا وردت) أرباع المسيحيين يعيشون في محافظتي بغداد ونينوى(77٪). وتصل نسبة المسيحيين في محافظة دهوك إلى حوالي(7٪)، ولا تزيد نسبتهم على(5٪) في محافظات: البصرة(4,5٪)، والتأميم (4,6٪)،



وأربيل (4,2٪) ولا توجد إلا نسب قليلة جدا من المسيحيين في باقي محافظات القطر، خصوصا كربلاء والنجف والمثنى وذي قار التي تكاد تخلو من المسيحيين تقريبا، انظر جدول (4).

توزيع اليزيديين على محافظات القطر

ويتجلى لنا بوضوح كذلك أن محافظة نينوى تنفرد بين بقية محافظات القطر الأخرى من حيث ارتفاع اليزيديين الذين يشكلون حوالي (88٪) من مجموع اليزيديين، وتصل النسبة إلى حوالي (9,5٪) في محافظة دهوك. ولا توجد إلا أعداد قليلة جداً من اليزيديين في باقي المحافظات. انظر جدول (4).

توزيع الصابئة على محافظات القطر

كان الاعتقاد السائد سابقا أن موطن الصابئة الرئيس هو كل من ميسان وذي قار، إلا أن نتائج التعداد السكاني الأخيرة تشير بوضوح إلى أن الصورة القديمة لموطن الصابئة قد تغيرت كثيراً، وذلك لأننا نلاحظ بوضوح أن أكثر من نصف مجموع الصابئة في العراق يعيشون حاليا في محافظة بغداد (50,4٪)، في حين لا تزيد نسبتهم في محافظة ميسان على(12٪)، وفي محافظة ذي قار على (9٪) فقط، ومما يذكر أن نسبة الصابئة في محافظة البصرة تزيد على نسبتهم في كل من محافظتي ميسان وذي قار كل على انفراد، حيث تصل نسبتهم إلى (18٪). انظر جدول (4).



توزيع اليهود على محافظات القطر

على الرغم من قلة عدد اليهود العراقيين فإن أغلبهم يتركزون في محافظة بغداد، إذ تزيد نسبتهم على (70٪)، ويتوزع الباقون بأعداد قليلة جداً على بقية محافظات القطر. انظر جدول (4).

توزيع الفئات الدينية حسب كل محافظة على انفراد

نقوم الآن بدراسة توزيع الأقليات الدينية في القطر ابتداءاً (هكذا وردت) من المحافظات الشمالية فالوسط ثم الجنوبية.

1 - محافظة السليمانية

يمثل المسلمون الغالبية العظمى من سكان محافظة السليمانية، حيث بلغ عددهم (637,110) نسمة، أو ما يعادل حوالي ــــ (99,68٪) من مجموع السكان العراقيين في المحافظة، في حين بلغ عدد المسيحيين في المحافظة نفسها (1,253) نسمة، أو ما يعادل (0,18٪) من مجموع السكان العراقيين في المحافظة، توزعت بقية الفئات الدينية كاليزيديين (482) والصابئة (32) ونسبة اليهود (8) نسمات من مجموع سكان المحافظة، والفئات الدينية الأخرى (4)، أما الفئات الدينية غير المعروفة فقد بلغ عددها (398) نسمة، كما هو موضح في الجدولين (5) و(6).



2 – **محافظة دهوك**

وفي محافظة دهوك كذلك يمثل المسلمون غالبية سكان المحافظة، حيث بلغ عددهم (223,671) نسمة، أو ما يعادل (89,37٪) من مجموع سكان المحافظة. وتبلغ نسبة المسيحيين في محافظة دهوك(6,6٪) من مجموع المسيحيين البالغ (16,597) في المحافظة، ويأتي اليزيديون بالدرجة الثالثة، بعد المسلمين والمسيحيين، من حيث العدد (9,685) نسمة، أو ما يعادل حوالي (4٪) من مجموع الفئات الدينية في المحافظة.

وتتوزع بقية الفئات الدينية على النحو التالي: الصابئة (10) نسمة، أو ما يعادل (0,004٪)من مجموع السكان العراقيين في المحافظة، واليهود (3) نسمات، أو ما يعادل (0,001٪) من مجموع السكان العراقيين في المحافظة. ثم الفئات الدينية الأخرى (3) نسمات أو ما يعادل (0,001٪) من مجموع السكان العراقيين في المحافظة. أما الفئات الدينية غير المعروفة فقد بلغ عددها (314) نسمة، أو ما يعادل (0,13٪) من مجموع السكان العراقيين في المحافظة، كما هو موضح في الجدولين (5)و (6).



جدول (5) توزيع السكان العراقيين على كل محافظة حسب الدِّيانة (الأرقام المطلقة)

المحافظة	الدِّيانة							
	مسلم	مسيحي	يهودي	يزيدي	صابئي	أخرى	غير مبين	المجموع
دهوك	223671	16597	30	9685	10	3	314	250283
نينوى	953398	53945	9	89702	125	3	2627	1099809
السليمانية	686942	1253	8	482	32	4	398	6899119
التأميم	479381	11561	6	601	315	6	745	492615
أربيل	529878	10722	8	214	24	6	234	541086
ديالى	583084	758	7	88	403	15	360	584715
الانبار	454440	1929	23	93	310	6	224	457025
بغداد	2962554	142283	270	829	8034	233	7587	412723
بابل	586668	957	5	101	86	1	231	588049
كربلاء	266516	82	صفر	6	1	صفر	149	266754
واسط	412082	372	3	29	156	1	90	412723
صلاح الدين	361961	428	2	85	28	2	115	362621
النجف	383394	73	صفر	1	3	صفر	143	383614
القادسية	420874	320	2	53	190	1	146	421586
المثنى	214149	135	صفر	7	1	2	142	214436
ذي قار	617658	214	11	39	1415	1	121	619459
ميسان	367898	466	4	40	1932	2	254	270546
البصرة	969745	11433	20	136	2872	25	2149	986380
المجموع	11,474,293	253478	381	102191	15937	311	16029	1,862,620



جدول (6) يبين توزيع السكان العراقيين في كل محافظة حسب الديانة (النسب المئوية)

المحافظة	الديانة							
	مسلم	مسيحي	يهودي	يزيدي	صابئي	أخرى	غير مبين	المجموع
دهوك	89,37	6,63	0,001	3,87	0,004	0,001	0,13	100٪
نينوى	86,69	90	0,001	8,16	0,01	0,0002	0,24	100٪
السليمانية	99,68	0,18	0,001	0،07	0,04	0,001	0,06	100٪
التأميم	97,31	2,35	0,001	0,12	0,06	0,001	0،15	100٪
أربيل	97,93	1,98	0,001	0,04	0,004	0,001	0,04	100٪
ديالى	99,72	0,13	0,001	0,02	0,07	0,002	0,06	100٪
الأنبار	99,43	0,42	0,01	0,02	0,07	0,001	0,05	100٪
بغداد	94,90	4,56	0,01	0,03	0,26	0,01	0,24	100٪
بابل	99,77	0,16	0,001	0,02	0,01	0,0002	0,04	100٪
كربلاء	99,91	0,03	صفر	0,002	0,0004	صفر	0,06	100٪
واسط	99,84	0,09	0,001	0,01	0,04	0,0002	0,02	100٪
صلاح الدين	99,82	0,12	0,001	0,02	0,01	0,001	0,03	100٪
النجف	99,94	0,02	صفر	0,0003	0,001	صفر	0,04	100٪
القادسية	99,83	0,08	0,005	0,01	0,05	0,0002	0,03	100٪
المثنى	99,87	0,06	صفر	0,003	0,0005	0,001	0,07	100٪
ذي قار	99,71	0,03	0,001	0,01	0,23	0,0002	0,02	100٪
ميسان	99,29	0,11	0,001	0,01	0,52	0,001	0,07	100٪
البصرة	98,31	1,16	0,002	0,01	0,29	0,003	0,22	100٪
المجموع	96,73	2,14	0,003	0,86	0,13	0,003	0,14	100٪

3- محافظة أربيل

وكما هو الحال في المحافظات الأخرى، فان المسلمين يشكلون الأغلبية الساحقة من سكان محافظة أربيل، حيث بلغ عددهم (529,878) نسمة، أو ما يعادل (97,91٪)، أما المسيحيون فيأتون بالدرجة الثانية بعد المسلمين في المحافظة، حيث بلغ عددهم (10,722) نسمة، أو ما يعادل (1,98٪)، وتتوزع بقية الفئات الدينية على النحو التالي: يزيديون (214) نسمة، أو ما يعادل (0,04٪)، صابئة (24) نسمة، أو ما يعادل (0,004٪)، يهود (8) نسمات، أو ما يعادل (0,001٪)، ثم الفئات الدينية الأخرى (6) نسمات، أو ما يعادل (0,001٪) من مجموع سكان المحافظة. أما الفئات الدينية غير المعروفة فقد بلغ عددها (234) نسمة، أو ما يعادل (0,04٪) من مجموع السكان في المحافظة، كما هو موضح في الجدولين (5) و(6).

4- محافظة نينوى

يشكل المسلمون الغالبية العظمى من سكان محافظة نينوى، حيث بلغ عددهم (953,398) نسمة، أو ما يعادل (86,7٪) من مجموع السكان في المحافظة، ومما هو جدير بالذكر أن غالبية اليزيديين في القطر يتركزون في محافظة نينوى، حيث بلغ عددهم (89,702) نسمة، أو ما يعادل (8,2٪) من مجموع سكان المحافظة، ويليهم المسيحيون (53,945) نسمة، أو ما يعادل (4,9٪) من مجموع سكان المحافظة، ثم الصابئة (125) نسمة، واليهود (9)نسمات،



ثم أصحاب الديانات الأخرى (3) نسمات، أما الفئات الدينية غير المعروفة فقد بلغ عددها (2,627) نسمة، كما هو مبين في الجدولين (5)و(6)

5 – محافظة التآميم

ويمثل المسلمون غالبية السكان في محافظة التآميم حيث بلغ عددهم (479,381) نسمة أو ما يعادل (97,3٪) من مجموع السكان العراقيين في هذه المحافظة، ويليهم المسيحيون البالغ عددهم (11,561) نسمة، أو ما يعادل (2,35٪) من مجموع العراقيين في المحافظة. أما بقية الفئات الدينية الأخرى فلا تشكل سوى جزء قليل جداَ من مجموع السكان في محافظة التآميم. فقد بلغ عدد اليزيديين (601) نسمة، والصابئة (315) نسمة، واليهود (6) نسمات، إضافة إلى بعض الفئات الدينية غير المبينة (751) نسمة، انظر: الجدولين (5) و(6).

6 – محافظة صلاح الدين

بلغ مجموع العراقيين المسلمين في محافظة صلاح الدين (361,961) نسمة، أو ما يعادل (99,8٪) من مجموع السكان العراقيين في المحافظة، ولا تمثل بقية الفئات الدينية في المحافظة إلا جزءاً يسيراً جداً من مجموع السكان في المحافظة، حيث بلغ عدد المسيحيين (428) نسمة، واليزيديين (85)، والصابئة (28)، واليهود



(2) نسمة، أما الفئات الدينية الأخرى غير المعروفة فقد بلغ عددها (115) نسمة، انظر الجدولين (5) و(6).

7 - محافظة ديالى

ويمثل المسلمون الغالبية العظمى من سكان محافظة ديالى، حيث بلغ عددهم (583084) نسمة، أو ما يعادل (72,99٪) من مجموع السكان العراقيين في المحافظة، ثم تتوزع بقية الفئات الدينية على النحو التالي:(758) نسمة مسيحيون، (403) صابئة، (88) يزيدية، (7) يهود، والفئات الدينية الأخرى (15)، الفئات الدينية غير المعروفة (360) نسمة، انظر الجدولين (5) و(6).

8 - محافظة بغداد

يشكل المسلمون أكبر الفئات الدينية في محافظة بغداد، حيث بلغ عددهم (2,962,554) نسمة، أو ما يعادل (9,94٪) من مجموع السكان العراقيين في المحافظة، يليهم المسيحيون (142,283) نسمة، أو ما يعادل (6,4٪) من مجموع العراقيين في المحافظة، وتتوزع بقية الأقليات الدينية كالآتي: الصابئة (8034) شخصاً، اليزيديون (829) شخصاً، اليهود (270) شخصاً، والفئات الدينية الأخرى (233) شخصاً، الفئات الدينية غير المعروفة (7587) شخصاً. انظر الجدولين (5) و(6).



9 - محافظة الأنبار

ويمثل العراقيون المسلمون كذلك غالبية السكان في محافظة الأنبار، حيث بلغ عددهم (454,440) نسمة، أو ما يعادل (99,4٪) تقريباً، في حين لا تزيد نسبة كافة الأقليات الدينية على (0,6٪)، وهؤلاء موزعون على النحو التالي: المسيحيون (1929) نسمة، الصابئة (310) نسمات، اليزيدية (93) نسمة، اليهود (23) نسمة، والفئات الدينية الأخرى (6) نسمات، أما الفئات الدينية غير المعروفة فقد بلغت (224) نسمة، انظر: الجدولين (5) و(6).

10 - محافظة بابل

وكما هو الحال في المحافظات الأخرى، يشكل المسلمون كافة السكان العراقيين في المحافظة تقريباً، فقد بلغ عددهم (586،668) نسمة، أو ما يعادل (98,8٪) تقريباً، في حين لا تزيد نسبة كافة الأقليات الأخرى على (0,2٪)، وهم موزعون كالآتي: المسيحيون (957) نسمة، يزيدية (101) نسمة، صابئة (86) نسمة، يهود (5) نسمات، وبقية الفئات الدينية الأخرى (1) نسمة، أما الفئات الدينية غير المعروفة فقد بلغ عددها (231) نسمة. انظر: الجدولين (5) و(6).



11 - محافظة كربلاء

يكاد سكان محافظة كربلاء يقتصرون على المسلمين فقط، حيث بلغ عددهم (266,516) نسمة، أو ما يعادل (91,99٪) من مجموع السكان العراقيين في المحافظة، ولا تتجاوز نسبة بقية الفئات الدينية (1٪)، وهم موزعون على النحو التالي: المسيحيون (82) نسمة، يزيدية (6) نسمات، صابئة (1) نسمة، أما الفئات الدينية غير المبينة فقد بلغ عددها (149) نسمة. انظر: الجدولين (5) و(6).

12 - محافظة النجف

وكما هو الحال بالنسبة إلى محافظة كربلاء، فإن محافظة النجف تكاد تقتصر على المسلمين الذين بلغ عددهم (383,394)، أو ما يعادل (9,99٪) من مجموع السكان العراقيين في المحافظة، أما بقية الفئات الدينية الأخرى فلا تزيد نسبتهم على (06,0٪) من المجموع، وهم موزعون على النحو التالي: المسيحيون (73) نسمة، صابئة (3) نسمات، يزيدية (1) نسمة، أما الفئات الدينية غير المبينة فقد بلغ عددها (143) نسمة. انظر: الجدولين (5) و(6).

13 - محافظة واسط

ويمثل المسلمون العراقيون أكبر فئة دينية في محافظة واسط كذلك، فقد بلغ عددهم (412,082) نسمة، أو ما يعادل (8,99٪)



من مجموع السكان العراقيين في المحافظة، أما بقية الفئات الدينية الأخرى فلا تزيد نسبتهم على (16,0٪) وهم موزعون كالآتي: مسيحيون (372) نسمة، صابئة (156) نسمة، يزيدية (29) نسمة، يهود (3) نسمات، الفئات الدينية الأخرى (1) نسمة، أما الفئات غير المعروفة فقد بلغت (90) نسمة. انظر: الجدولين (5) و(6).

14 - محافظة القادسية

بلغ مجموع المسلمين العراقيين في محافظة القادسية (420,874) نسمة، أو ما يعادل (99,8٪) من مجموع العراقيين في المحافظة، وبذلك يشكل المسلمون غالبية سكان المحافظة، أما الفئات الدينية الأخرى فلا تزيد نسبتهم على (17,0٪)، وهم موزعون على النحو التالي: مسيحيون (320) نسمة، صابئة (190) نسمة، يزيدية (53) نسمة، يهود (2) نسمة، الفئات الدينية الأخرى (1) نسمة، أما الفئات الدينية الأخرى غير المعروفة فقد بلغ عددها (146) نسمة. انظر: الجدولين (5) و(6).

15 - محافظة المثنى

وكما هو الحال في المحافظات الأخرى، يشكل المسلمون غالبية السكان العراقيين في محافظة المثنى، حيث بلغ عددهم (214,149) نسمة، أو ما يعادل (99,9٪) من مجموع السكان العراقيين في المحافظة، أما الفئات الدينية الأخرى فلا تزيد نسبتهم على (13,0٪)،



وهم موزعون على النحو التالي: مسيحيون (135) نسمة، يزيدية (7) نسمات، صابئة (1) نسمة، فئات دينية أخرى (2) نسمة، أما الفئات الدينية غير المعروفة فقد بلغ عددها (142) نسمة. انظر: الجدولين (5) و(6).

16 - محافظة ذي قار

بلغ مجموع العراقيين المسلمين في محافظة ذي قار(617,658) نسمة، أو ما يعادل (7,99٪) من مجموع العراقيين في المحافظة، وبذلك يشكل المسلمون غالبية سكان محافظة ذي قار، أما بقية الفئات الدينية فلا تزيد نسبتهم على (29,0٪) من مجموع السكان العراقيين في المحافظة، وهم يتوزعون كالتالي: مسيحيون (214) نسمة، صابئة (1415) نسمة، يزيدية (39) نسمة، يهود (11) نسمة، فئات دينية أخرى (1) نسمة، أما بقية الفئات الدينية غير المعروفة فيبلغ عددها (121) نسمة. انظر: الجدولين (5) و(6).

17 - محافظة ميسان

وفي محافظة ميسان أيضا يشكل المسلمون الغالبية العظمى من سكان المحافظة، إذ بلغ عددهم (367,898) نسمة، أو ما يعادل (2,99٪) من مجموع السكان العراقيين في المحافظة، في حين لا تزيد نسبة الفئات الأخرى على (71,0٪)، وهم يتوزعون على النحو التالي: مسيحيون (416) نسمة، يزيدية (40) نسمة، صابئة (1932) نسمة،



يهودية (4) نسمات، فئات دينية أخرى (2) نسمة، أما بقية الفئات الدينية غير المعروفة فقد بلغ عددها (245) نسمة. انظر: الجدولين (5) و(6).

18 - محافظة البصرة

وكما هو الحال في جميع المحافظات السابقة، يشكل المسلمون غالبية السكان في محافظة البصرة، حيث بلغ عددهم (969,745) نسمة، أو ما يعادل (98,3٪) من مجموع السكان العراقيين في المحافظة، ويليهم المسيحيون حيث بلغ عددهم (11,433) نسمة، أو ما يعادل (1,16٪) من مجموع السكان العراقيين في المحافظة، وتتوزع الفئات الدينية الأخرى على النحو التالي: يزيدية (136) نسمة، صابئة (2,872) نسمة، يهود (20) نسمة، فئات دينية أخرى (25) نسمة، أما الفئات الدينية غير المعروفة فقد بلغ عددها (2149) نسمة. انظر: الجدولين (5) و(6).

اتجاهات نمو السكان بين الفئات الدينية في العراق (1947-1977).

بالنظر لعدم توفر المصادر الإحصائية الموثوقة المتعلقة بأعداد الفئات الدينية في العراق في الفترة التي سبقت عام 1947، فقد تركنا بحثنا لهذه الظاهرة على الفترة الزمنية الواقعة بين (1947-1977) تظهر لنا هذه البيانات المذكورة في الجدول (7) أن نسبة السكان بين



المسلمين تفوق كثيراً نسبة زيادة السكان بين بقية الأقليات الدينية الأخرى، حيث ظلت النسبة مرتفعة، وهي قريبة جداً من نسبة زيادة السكان في العراق خلال الفترة المذكورة، والتي تزيد على (3٪) سنوياً، وهذا يعني أن عدد المسلمين يتضاعف مرة واحدة في فترة لا تتجاوز ربع قرن، وهي من أعلى الزيادات السكانية في العالم.

ومن جهة أخرى نجد أن معدل زيادة السكان بين المسيحيين كان يقرب إلى حد كبير من نظيره، لدى المسلمين خلال الفترة الواقعة بين (1947- 1957) وهو يزيد على (3٪) سنوياً. إلا أننا نلاحظ أن معدل زيادة السكان بين المسيحيين بدأ بالتناقص السريع فانحدر إلى (1,6٪) سنوياً ما بين (1957-1965)، وعلى الرغم من قلة هذا المعدل فإنه استمر بالانخفاض السريع حتى وصل إلى (0,73٪) سنوياً ما بين (1965-1977)، وهذا المعدل يعتبر منخفضاً جداً، وهو يقرب من معدل نمو السكان في الأقطار المتقدمة.

وربما يعود انخفاض معدل نمو السكان بين المسيحيين إلى عاملين أساسيين هما: الهجرة إلى خارج القطر وخصوصاً الولايات المتحدة الأمريكية، ثم انحدار خصوبة المرأة المسيحية، وعلى الرغم من عدم توفر بيانات مباشرة عن الظاهرة الأخيرة، فإن الدراسات التي أجريت في أقطار عربية مجاورة مثل الأردن ولبنان ومصر تشير بوضوح إلى أن المرأة المسيحية تميل إلى تحديد النسل بشتى الوسائل أكثر من المرأة المسلمة، وربما يعود جزء من هذا التفاوت في السلوك



الإنجابي إلى اختلاف تعاليم الدين الإسلامي عن الدين المسيحي، وربما يعود جزء من هذا الاختلاف كذلك إلى تباين المستويات الثقافية والمعاشية والحضارية بين المسلمين والمسيحيين.

أما بخصوص اتجاهات نمو السكان بين الصابئة، فيبدو أنهم يزيدون بمعدلات عالية جداً تتجاوز (5٪) سنوياً ما بين (1947-1957)، وربما يعود ذلك إلى عدم دقة بيانات سنة الأساس 1947. ويظهر أنهم بدؤوا يميلون إلى الانحدار بعد ذلك حتى وصلت نسبة الزيادة السنوية إلى (2,8٪) ما بين (1957-1965)، وهي نسبة قريبة من نظيرتها لدى المسلمين. ولكن الأمر الذي يثير الاستغراب هو أن النسبة انحدرت فجأة إلى (0,93٪) سنوياً ما بين (1965-1977)، وهذا الأمر يتطلب مزيداً من الدراسة والاستقصاء لأنه يصعب تفسير مثل هذه الظاهرة على صورة البيانات القليلة المتوافرة عنها حالياً. أما معدل نمو السكان بين اليزيدية فيبدو أنه ظل على الدوام عالياً، وهو أقرب إلى معدل نمو السكان بين المسلمين منه إلى أية فئة دينية أخرى. انظر: جدول (7).

التنوع الديني في العراق

عند احتساب التنوع الديني (×) للسكان العراقيين في كل محافظة من محافظات القطر حسب نتائج التعداد السكاني الأخير لسنة 1977، ظهر لنا أن أكثر المحافظات تنوعاً هي محافظة نينوى التي كان معاملها الصافي أصغر من جميع المحافظات، في حين كانت



أقل المحافظات تنوعاً هي محافظة النجف، التي كان معاملها الصا
أكبر من جميع المحافظات. كما هو موضح في الجدول (8).

جدول (7) يوضح عدد الجامعات الدينية ونموها في الفترة مر
(1977-1947)

سنة الإحصاء	المسلمون	المسيحيون	اليهود	الصّابئة	اليزيدية	أديان أخرى
1949	4,274,789	149377	118196	6597	32433	74
1957-47 درجة التغيير السنوية المئوية	٪3،47	٪3،17	٪28،17	٪5،64	٪5،58	٪30،18
1957	6019585	204226	4319	11425	55828	1035
1965-57 درجة التغيير السنوية المئوية	٪3،14	٪1،62	٪3،72	٪2،81	٪2،82	٪13،02
1965	7711712	232406	3،117	14262	69653	1300
1977-65 درجة التغيير السنوية المئوية	٪3،37	٪0،73	٪16،18	٪0،93	3،25	
1977	11474292	253478	381	15937	1021191	311



جدول (8) يبين معامل التنويع الديني الصافي في العراق

المحافظة	معامل التّنوع الصّافي	المحافظة	معامل التّنوع الصّافي
نينوى	صفر	كربلاء	0،99
دهوك	0،21	واسط	0،99
بغداد	0،68	صلاح الدّين	0،99
السليمانية	0،98	النّجف	0،99
التّأميم	0،83	القادسية	0،99
أربيل	0،88	المثنى	0،99
ديالى	0،96	ذي قار	0،98
الأنبار	0،96	ميسان	0،95
بابل	0،98	البصرة	0،92

ونظراً للتجانس الكبير في التوزيع الديني بين محافظات القطر، والذي يشكل فيها المسلمون الغالبية العظمى من سكان جميع محافظات القطر، فإن هذه الدراسة لم تتول معالجة توزيع الفئات الدينية حسب الأقضية والنواحي لجميع محافظات القطر، باستثناء محافظات نينوى ودهوك وبغداد.





توزيع الأقليات الدينية حسب الأقضية

بالنظر لما تتميز به بعض المحافظات من تنوع كبير في التركيب الديني، كما يشير معامل التنوع الديني إلى ذلك (جدول 8)، فقد بات من الضروري معرفة توزيع الأقليات الدينية على نطاق الأقضية والنواحي التابعة لها، وسوف يقتصر بحثنا لهذه الظاهرة على محافظات نينوى ودهوك وبغداد التي تتميز يتنوع تركيبها الديني الكبير.

توزيع الأقليات الدينية في محافظة نينوى

تعتبر محافظة نينوى من أكثر محافظات القطر تنوعاً من حيث التركيب الديني كما يشير إلى ذلك مقياس التنوع الديني (جدول 8).

أ- توزيع المسيحيين على أقضية نينوى:

يعتبر المسيحيون من أكبر الأقليات الدينية في محافظة نينوى حيث بلغ عددهم (53,945) نسمة ويمثلون (47٪) من مجموع الأقليات الدينية الأخرى (عدا المسلمين) في المحافظة، ويعيش (42٪) منهم في قضاء الموصل (27,5٪)، في قضاء تلكيف حوالي (27٪) في قضاء الحمدانية. أي إن (96٪) من المسيحيين في محافظة نينوى يتركزون في الأقضية الثلاثة المذكورة أعلاه، وخصوصاً في مراكز الأقضية بينما يتوزع الباقون (4٪) على بقية الأقضية في المحافظة.



1 - توزيع المسيحيين في قضاء الموصل والنواحي التابعة له:

يبلغ مجموع المسيحيين في مركز قضاء الموصل (20,837) نسمة أو ما يعادل (92) من مجموع المسيحيين في قضاء الموصل والنواحي التابعة له.

وتأتي بعشيقة بعد مركز قضاء الموصل من حيث عدد المسيحيين الذين يبلغ عددهم (1,635) نسمة أو ما يعادل (7٪) من مجموع المسيحيين في قضاء الموصل. ويتوزع الباقون على ناحية حمام العليل (62) نسمة وناحية الحميدان (61) نسمة، وناحية المحلبية (8) نسمات فقط.

2- توزيع المسيحيين في مركز قضاء تلكيف ونواحيه:

يبلغ مجموع المسيحيين في مركز قضاء تلكيف (14,808) نسمة ويتركز أغلبهم في مركز القضاء، ويبلغ عددهم (10,636) نسمة، ويمثلون (73٪) من مجموع المسيحيين في القضاء المذكور، ويبلغ عدد المسيحيين في ناحية القوش (4,171) نسمة أو ما يعادل(28٪) من مجموع المسيحيين في قضاء تلكيف. أما ناحية (وانه) فهي خالية من المسيحيين إذ لا يوجد فيها سوى شخص واحد بموجب تعداد 1977.

3 - توزيع المسيحيين في قضاء الحمدانية ونواحيه:

وبلغ مجموع المسيحيين في قضاء الحمدانية (14,452) نسمة،



ويتركز جميعهم تقريباً في قضاء الحمدانية (قرقوش) (9,142)، وناحية برطلة (5,279) وهم يمثلون (99,0٪) من المجموع الإجمالي في القضاء المذكور، أما عددهم في ناحية نمرود فلا يتجاوز (28) نسمة كما أنهم لا يزيدون على (3) أشخاص في ناحية كللك.

4 - توزيع المسيحيين على بقية الأقضية:

ذكرنا أن نسبة المسيحيين في بقية الأقضية التابعة لمحافظة نينوى لا تتجاوز (4٪)فقط، ولا يزيد عددهم على (2036) نسمة، وهم موزعون على الوجه التالي: قضاء سنجار (515) نسمة، قضاء عقرة (200) نسمة، قضاء تلعفر (164) نسمة، قضاء الشرقاط (117) نسمة، قضاء البعاج (8) نسمات، وقضاء الحضر (3) أفراد. ويتركز أغلب هؤلاء في مراكز الأقضية المذكورة باستثناء قضاء الشرقاط، حيث يعيش أغلبهم في ناحية القيارة وقضاء تلعفر، حيث يتركز أغلبهم في ناحية زمار، وقضاء عقرة، حيث يتركز أغلبهم في ناحية نهلة.

ب- توزيع اليزيدية على أقضية محافظة نينوى:

ذكرنا سابقاً أن معظم اليزيديين في القطر يتركزون في محافظة نينوى حيث بلغ عددهم (89,702) نسمة، أو ما يعادل (88٪) تقريباً من مجموع اليزيديين في العراق. انظر جدول (4)، ويتركز أغلبهم في قضاء سنجار (60,140) نسمة، أو ما يعادل (67٪) من مجموعهم الكلي في المحافظة، كما تتركز أعداد كبيرة منهم في كل من أقضية



تلكيف (13,014) نسمة، أو ما يعادل (14,5٪)، وفي قضاء الشّيخان (8,838) نسمة، أو ما يعادل (9,8٪)، وفي قضاء الموصل (7,224) نسمة، أو ما يعادل (8٪) من مجموعهم في المحافظة. ولا يزيد عددهم على (217) نسمة في قضاء تلعفر، (164) في قضاء البعاج، (74) نسمة في قضاء عقرة، (21) نسمة في قضاء الشرقاط، (10) نسمات في قضاء الحمدانية.

1 - توزيع اليزيدية في مركز قضاء سنجار ونواحيه:

يعتبر قضاء سنجار أكثر مناطق اليزيدية تركزاً في محافظة نينوى، ويتركز معظمهم في ناحية الشمال، حيث يبلغ عددهم (32،133) نسمة، أو ما يعادل (53٪) من مجموع اليزيديين في القضاء، بينما يعيش في مركز قضاء سنجار (28،007) نسمة، أو ما يعادل (47٪) من اليزيديين في قضاء سنجار.

2 - توزيع اليزيديين على مركز قضاء تلكيف ونواحيه:

يظهر لنا أن اليزيدية في قضاء تلكيف يتركزون في ناحية القوش، حيث بلغ عددهم (13،013) نسمة، أو ما يعادل أكثر من (99٪) من مجموع اليزيدية في قضاء دهوك (هكذا وردت، والمفروض قضاء تلكيف)، ولا يتجاوز عدد اليزيدية في ناحية «وانه» (1) فقط، بينما يخلو مركز قضاء تلكيف منهم تماماً.



3 - **توزيع اليزيديين على مركز قضاء الشَّيخان ونواحيه:**

بلغ مجموع اليزيديين في قضاء الشَّيخان (8838) نسمة، ويتركز معظمهم في القضاء، حيث بلغ عددهم (8833) نسمة، أو ما يعادل (99٪) من مجموع اليزيديين في القضاء، ولا يتجاوز عددهم في ناحية مربيا (4)، وناحية المرزوي (1).

4 - **توزيع اليزيديين على مركز قضاء الموصل ونواحيه:**

يظهر لنا أن معظم اليزيديين في مركز قضاء الموصل يتركزون في ناحية بعشيقة، حيث بلغ عددهم (6,396) نسمة، أو ما يعادل (88,5٪) من مجموع اليزيدية في قضاء الموصل (812) نسمة، وفي ناحية حمام العليل (13) نسمة، وفي ناحية الحميدان (3) أشخاص فقط.

5 - **توزيع اليزيدية على مركز قضاء تلعفر ونواحيه:**

بلغ مجموع اليزيديين في قضاء تلعفر (217)، ويتركز معظمهم في ناحية زمار، حيث بلغ عددهم (175) نسمة، أو ما يعادل (80٪) من مجموع اليزيديين في القضاء، أما عددهم في ناحية ربيعة فلا يتجاوز (23) نسمة، وفي مركز قضاء تلعفر (19) نسمة.



6 - توزيع اليزيدية على مركز قضاء البعاج:

أما عن توزيع اليزيديين في قضاء البعاج فإنهم يتركزون في مركز القضاء فقط، فقد بلغ عددهم (164) نسمة.

7 - توزيع اليزيدية على مركز قضاء عقرة ونواحيه:

بلغ مجموع اليزيديين في قضاء عقرة (74) نسمة، يتركز معظمهم في مركز قضاء عقرة، حيث بلغ عددهم (41) نسمة، أو ما يعادل (55٪) من مجموع اليزيديين في القضاء، بينما يتوزع الباقون على النحو التالي:(21) نسمة في ناحية نهلة، (12) نسمة في ناحية السنورجية.

8 - توزيع اليزيدية على مركز قضاء الشرقاط ونواحيه:

يتوزع اليزيديون في قضاء الشرقاط على مركز قضاء الشرقاط وناحية القيارة، إذ بلغ مجموع اليزيدية الذين يعيشون في ناحية القيارة ومركز قضاء الشرقاط (12) و(9) نسمات على التوالي. بينما لا تظهر أي نسبة لليزيديين في ناحيتي الزاب والشورة.

9 - توزيع اليزيدية على مركز قضاء الحمدانية ونواحيه:

على الرغم من قلة عدد اليزيدية في قضاء الحمدانية فإنهم يتوزعون على النحو التالي: (5) نسمة في ناحية كللك، (3) نسمة في





مركز قضاء الحمدنية (قرقوش)، (2) نسمة في ناحية نمرود. ومما يلاحظ أنه لا يوجد ذكر لليزيديين في مركز قضاء الحضر ونواحيه.

ج - توزيع الصابئة على أقضية محافظة نينوى:

ومما تجدر إليه الإشارة أن عدد الصابئة في محافظة نينوى قليل جداً بالمقارنة مع محافظة بغداد، وبعض المحافظات الجنوبية، ولا يزيد عددهم الإجمالي في محافظة نينوى على (125) نسمة، ويتركز أغلبهم في قضاء الموصل، وخاصة مركز القضاء، إذ يبلغ عددهم (112) نسمة، أو ما يعادل (89٪) من مجموعهم الكلي في المحافظة المذكورة. وتوجد بقية الأعداد القليلة في قضاء سنجار (7)، وقضاء تلعفر (4)، وقضاء تلكيف (4) أشخاص.

توزيع الأقليات الدينية على أقضية محافظة دهوك

أ- توزيع المسيحيين على أقضية محافظة دهوك:

ذكرنا سابقاً أن مجموع المسيحيين في محافظة دهوك بلغ (15,597) نسمة، أي ما يعادل (4,7٪) من مجموع السكان العراقيين في المحافظة، وهم موزعون على الأقضية الثلاثة في المحافظة على الوجه التالي: (6,359) شخصاً في قضاء دهوك، أو ما يعادل (40,8) من مجموع المسيحيين في المحافظة، (5,085) شخصاً في قضاء زاخو، أو ما يعادل (32,6٪) من مجموع المسيحيين في المحافظة، (4,153)



شخصاً في قضاء العمادية، أو ما يعادل (26,6٪) من مجموع المسيحيين في المحافظة.

1 ـ توزيع المسيحيين في مركز قضاء دهوك والنواحي التابعة له:

ومما هو جدير بالذكر أن (46,1٪) من المسيحيين في قضاء دهوك، ويعيش (30,2٪) منهم في ناحية سميل (19,6٪) في ناحية الدوسكي (4,1٪) في ناحية زاويته.

2 ـ توزيع المسيحيين على مركز قضاء زاخو ونواحيه:

بلغ عدد المسيحيين في مركز قضاء زاخو (2,964) نسمة وهم يمثلون (58,3٪) من مجموع المسيحيين في القضاء. وتضم ناحية السندي (1193) نسمة أو ما يعادل (23,5٪) من مجموع المسيحيين في القضاء. كما تضم ناحية الكلي (840) نسمة، أو ما يعادل (16,5٪)، ولا يزيد عدد المسيحيين في ناحية رزكاري على (76) نسمة، وفي ناحية السليفاني على (12) نسمة فقط.

3 ـ توزيع المسيحيين في مركز قضاء العمادية ونواحيه:

يبدو أن ناحية سرسنك تضم أكبر نسبة من مجموع المسيحيين في قضاء العمادية حوالي (50٪)، ولا تزيد نسبتهم على (22٪) في مركز قضاء العمادية، (15٪) في ناحية تيروه ديكان، (14٪) في ناحية برواري بالا.



ب. توزيع اليزيدية على أقضية محافظة دهوك:

بلغ مجموع اليزيدية في محافظة دهوك (9,685) نسمة، ويتركز أغلبهم (9330) نسمة، أو ما يعادل (96٪) في قضاء دهوك، بينما لا يزيد عددهم على (283) نسمة في قضاء زاخو، (72) نسمة في قضاء العمادية.

1 ـ توزيع اليزيدية في مركز قضاء دهوك ونواحيه:

يظهر أن الغالبية العظمى من اليزيدية في قضاء دهوك يعيشيون في ناحية سميل، حيث بلغ عددهم (9,135) نسمة، أو ما يعادل (98٪) تقريباً من مجموع اليزيدية في قضاء دهوك. ولا يتجاوز عدد اليزيدية في مركز قضاء دهوك (186) نسمة، وفي ناحية زاويته (7) أشخاص، وفي ناحية الدوسكي (2) فرد فقط.

2 ـ توزيع اليزيدية في مركز قضاء زاخو ونواحيه:

على الرغم من قلة عدد اليزيدية في قضاء زاخو، فإنهم يتوزعون بأعداد متقاربة على مركز القضاء والنواحي التابعة له ما عدا ناحية رزكاري التي يوجد فيها (147) نسمة، أو ما يعادل (52٪) من مجموع اليزيدية في قضاء زاخو، أما الباقون فيتوزعون كالآتي: (41) نسمة في مركز قضاء زاخو، (35) نسمة في ناحية الكلي، ((31نسمة في ناحية السليفاني، (29) نسمة في ناحية السندي.



3 ـ توزيع اليزيدية في مركز قضاء العمادية ونواحيه:

ذكرنا أن عدد اليزيدية في قضاء العمادية لا يتجاوز (72) نسمة، ويعيش أغلبهم (60) نسمة أو ما يعادل (83٪) منهم في ناحية سرسنك، في حين لا يوجد في قضاء العمادية سوى (8) يزيديين، وفي ناحية نيروه ريكان (3) أشخاص، وفي برواري بالا يزيدي واحد فقط. ومما تجدر الإشارة إليه أن عدد الصابئة لا يزيد على (10) نسمات في كافة الأقضية والنواحي التابعة لمحافظة دهوك، لذلك سنكتفي بهذا القدر من العرض.

توزيع الأقليات الدينية على أقضية محافظة بغداد

أ ـ توزيع المسيحيين على أقضية محافظة بغداد:

ذكرنا سابقاً أن مجموع المسيحيين في محافظة بغداد بلغ (142283) نسمة، أو ما يعادل (56 ,4٪) من مجموع السكان العراقيين في المحافظة، وهم موزعون على الأقضية السبعة في المحافظة على الوجه التالي: (21180) شخصاً في قضاء الكرخ، أو ما يعادل(15٪) من مجموع المسيحيين في المحافظة، (117,261) شخصاً في قضاء الرصافة، أو ما يعادل (4, 82٪) من مجموع المسيحيين في المحافظة، (2021) شخصاً في قضاء الأعظمية، أو ما يعادل (1,42٪) من مجموع المسيحيين في المحافظة، (1079) شخصاً في قضاء الكاظمية، أو ما يعادل (75, 0٪) من مجموع المسيحيين في المحافظة، (536)



شخصاً في قضاء صدام (قضاء الثورة سابقاً)، أو ما يعادل (46, 0٪) من مجموع المسيحيين في المحافظة، (53) شخصاً في قضاء المحمودية، أو ما يعادل (04, 0٪) من مجموع المسيحيين في المحافظة، (36) شخصاً في قضاء المدائن، أو ما يعادل (03, 0٪) من مجوع المسيحيين في المحافظة.

1 ـ توزيع المسيحيين في مركز قضاء الرصافة ونواحيه:

يعتبر قضاء الرصافة أكثر مناطق المسيحيين تركزاً ببغداد، ويتركز أغلبهم في ناحية الكرادة الشرقية، حيث بلغ عددهم (68979) نسمة، أو ما يعادل (83, 58٪) من مجموع المسيحيين في القضاء، وبلغ مجموع المسيحيين في ناحية بغداد الجديدة (32521) نسمة، أو ما يعادل (73, 27٪) من مجموع المسيحيين في القضاء، بينما يعيش في مركز قضاء الرصافة (15761) نسمة، أو ما يعادل (44, 13٪) من مجموع المسيحيين في قضاء الرصافة.

2 ـ توزيع المسيحيين في مركز قضاء الكرخ ونواحيه:

يظهر لنا أن الغالبية العظمى من المسيحيين في مركز قضاء الكرخ يعيشون في ناحية المأمون، حيث بلغ عددهم (8011) نسمة، أو ما يعادل (82, 37٪) من مجموع المسيحيين في القضاء، وتأتي ناحية المنصور بالدرجة الثانية، حيث بلغ عدد المسيحيين فيها (7394) نسمة، أو ما يعادل (91, 34٪) من مجموع المسيحيين في القضاء،



بينما بلغ عدد المسيحيين في مركز قضاء الكرخ (5775)، أو ما يعادل (27,27٪) من مجموع المسيحيين في القضاء.

3 ـ توزيع المسيحيين في قضاء المحمودية ونواحيه:

بلغ عدد المسيحيين في مركز قضاء المحمودية (37) نسمة، وهم يمثلون (69,81٪) من مجموع المسيحيين في القضاء، وتضم ناحية اللطيفية (16) نسمة، أو ما يعادل (30,19٪) من مجموع المسيحيين في القضاء، بينما تخلو ناحية اليوسفية، وناحية التآميم من المسيحيين.

4 ـ توزيع المسيحيين في قضاء الأعظمية ونواحيه:

يظهر لنا أن الغالبية العظمى من المسيحيين في قضاء الأعظمية يتركزون في مركز القضاء، حيث بلغ عددهم (1063) نسمة، وهم يمثلون (52,60٪) من مجموع المسيحيين في القضاء، وتضم ناحية الفحامة (953) نسمة، أو ما يعادل (47,15٪) من مجموع المسيحيين في القضاء، ولا يعيش في ناحية الراشدية سوى (5) أشخاص، أو ما يعادل(0,25٪) من مجموع المسيحيين في القضاء.

5 ـ توزيع المسيحيين على مركز قضاء الكاظمية ونواحيه:

تتركز الغالبية العظمى من المسيحيين في مركز قضاء الكاظمية حيث بلغ عددهم (429) نسمة، أو ما يعادل (39,76٪) من مجموع المسيحيين في القضاء، وتضم ناحية أبي غريب (410) نسمة، أو ما




يعادل (38٪) تقريباً من مجموع المسيحيين في القضاء، كما تضم ناحية التاجي (215) نسمة، أو ما يعادل (19,93٪) من مجموع المسيحيين في القضاء. ولا يزيد عدد المسيحيين في ناحية ذات السلاسل على (20) نسمة، وفي ناحية الطارمية على (5) نسمات فقط.

6 ـ توزيع المسيحيين على مركز قضاء المدائن ونواحيه:

يبدو أن ناحية الجسر تضم أكبر نسبة من مجموع المسيحيين في قضاء المدائن، حيث بلغ عددهم (18) نسمة، وهم يمثلون (50٪) من مجموع المسيحيين في القضاء، وتضم ناحية الوحدة (12) نسمة، أو ما يعادل (33,33٪) من مجموع المسيحيين في القضاء، ولا يضم مركز قضاء المدائن سوى (6) أشخاص. أما قضاء صدام (قضاء الثورة سابقاً) فقد بلغ عدد المسيحيين فيه (653) نسمة.

ب ـ توزيع الصابئة على أقضية محافظة بغداد:

بلغ مجموع الصابئة في محافظة بغداد، حسب تعداد1977، (8034) نسمة، أو ما يعادل (41,50٪) من المجموع الكلي للصابئة في العراق، وتتركز الغالبية العظمى منهم في قضاء الكرخ (4384) نسمة، أو ما يعادل (41,54٪) من مجموع الصابئة في المحافظة، ويليهم قضاء الرصافة (1749) نسمة، أو ما يعادل (77,21٪) من مجموع الصابئة في المحافظة، ثم قضاء صدام (1310) نسمة، أو ما يعادل (31,16٪) من مجموع الصابئة في المحافظة، بينما بلغ عدد مجموع



الصابئة في قضاء الأعظمية (396) نسمة، قضاء الكاظمية (136) نسمة، قضاء المدائن (51) نسمة، قضاء المحمودية (8) نسمات.

1 ـ **توزيع الصابئة في قضاء الكرخ ونواحيه:**

يظهر لنا أن الغالبية العظمى من الصابئة في مركز قضاء الكرخ يعيشون في ناحية المنصور (3008) نسمة، أو ما يعادل (61, 68٪) من مجموع الصابئة في القضاء، تليهم ناحية المأمون (752) نسمة، أو ما يعادل (15, 17٪) من مجموع الصابئة في القضاء، في حين بلغ عددهم في مركز قضاء الكرخ (624) نسمة، أو ما يعادل (23, 14٪).

2 ـ **توزيع الصابئة في قضاء الرصافة ونواحيه:**

بلغ مجموع الصابئة في قضاء الرصافة (1749) نسمة، يتركز أغلبهم في مركز القضاء (1128) نسمة، أو ما يعادل (49, 64٪) من المجموع الكلي للصابئة في القضاء، تليهم ناحية بغداد الجديدة (479) نسمة، أو ما يعادل (39, 27٪) من المجموع الكلي للصابئة في القضاء، بينما بلغ مجموع الصابئة في ناحية الكرادة الشرقية (142) نسمة، أو ما يعادل (12, 8٪). أما قضاء صدام (قضاء الثورة سابقاً) فقد بلغ مجموع الصابئة فيه (1310) نسمات.

3 ـ **توزيع الصابئة في قضاء الأعظمية ونواحيه:**

بلغ مجموع الصابئة في قضاء الأعظمية (396) نسمة، تتركز



غالبيتهم في مركز القضاء (205) نسمة، أو ما يعادل (51,77٪) من المجموع الكلي للصابئة في القضاء، يليهم ناحية الفحامة (190) نسمة، أو ما يعادل (47,80٪) من المجموع الكلي للصابئة في القضاء، في حين كان مجموع الصابئة في ناحية الراشدية (1) نسمة.

4 ـ توزيع الصابئة في مركز قضاء الكاظمية ونواحيه:

يظهر لنا أن الغالبية العظمى من الصابئة في قضاء الكاظمية يتركزون في مركز القضاء (94) نسمة، أو ما يعادل (69,12٪) من المجموع الكلي للصابئة في القضاء، وتأتي ناحية التاجي بالدرجة الثانية، حيث بلغ مجموع الصابئة فيها (22) نسمة، أو ما يعادل (23,40٪) من المجموع الكلي للصابئة في القضاء، أما ناحيتا أبي غريب وذات السلاسل فقد بلغ مجموع الصابئة فيها (19، 1) نسمة على التوالي.

5 ـ توزيع الصابئة في قضاء المدائن ونواحيه:

بلغ مجموع الصابئة في قضاء المدائن (51) نسمة، أغلبهم يتركزون في مركز القضاء، (30) نسمة، أو ما يعادل (58,82٪) من المجموع الكلي للصابئة في القضاء، بينما تركز الباقون في ناحية الجسر (21) نسمة، أو ما يعادل (41,18٪)، ويظهر لنا قلة عدد الصابئة في قضاء المحمودية حيث بلغ عددهم (8) نسمات جميعهم يسكنون في مركز القضاء.



ج- توزيع اليزيديين على أقضية محافظة بغداد:

ذكرنا سابقاً أن مجموع اليزيديين في محافظة بغداد بلغ (829) نسمة، أو ما يعادل (0,03٪) من المجموع الكلي للسكان العراقيين في المحافظة. وهم موزعون على الأقضية السبعة كما يلي: قضاء الرصافة (638) نسمة أو ما يعادل (76,96٪) من مجموع اليزيديين في المحافظة، (69) نسمة في قضاء الكرخ، أو ما يعادل (8,32٪) من مجموع اليزيديين في المحافظة، (69) نسمة في قضاء الكاظمية، (36) نسمة في قضاء الأعظمية، أو ما يعادل (4,34٪) من مجموع اليزيديين في المحافظة، (9) نسمات في قضاء المحمودية، أو ما يعادل (1,09٪)، (6) نسمات في قضاء صدام أو ما يعادل (0,72٪)، (2) نسمة في قضاء المدائن، أو ما يعادل (0,24٪).

1 - توزيع اليزيديين في مركز قضاء الرصافة ونواحيه:

تتركز الغالبية العظمى من اليزيديين في قضاء الرصافة في ناحية الكرادة الشرقية، حيث بلغ مجموعهم (400) نسمة، أو ما يعادل (62,70٪) من المجموع الكلي لليزيديين في القضاء، يليهم مركز قضاء الرصافة (179) نسمة، أو ما يعادل (28,06٪) من المجموع الكلي لليزيديين في القضاء، ثم ناحية بغداد الجديدة (59) نسمة، أو ما يعادل (9,25٪).



2 ـ توزيع اليزيديين في مركز قضاء الكرخ ونواحيه:

بلغ مجموع اليزيديين في قضاء الكرخ (69) يزيدي (هكذا وردت)، يتوزعون على النحو التالي: (48) يزيدي (هكذا وردت) في مركز قضاء الكرخ، أو ما يعادل (69,57٪) من المجموع الكلي لليزيديين في القضاء، (20) يزيدي (هكذا وردت) في ناحية المنصور، أو ما يعادل (28,99٪) من المجموع الكلي لليزيديين في القضاء، ويزيدي واحد في ناحية المأمون.

3 ـ توزيع اليزيديين في مركز قضاء الكاظمية ونواحيه:

يتركز معظم اليزيديين في قضاء الكاظمية في ناحية أبي غريب، حيث بلغ عددهم (34) نسمة، أو ما يعادل (49,28٪) من المجموع الكلي لليزيديين في القضاء، ثم مركز قضاء الكاظمية (3) نسمات، أو ما يعادل (4,35٪) من المجموع الكلي لليزيديين في القضاء. أما بخصوص توزيع اليزيديين في قضاء المحمودية والثورة والمدائن فهي كما يلي: بلغ مجموع اليزيديين في قضاء المحمودية (9) نسمات، يتركز أغلبهم في ناحية اللطيفية (6) نسمة، أو ما يعادل (66,67٪) من المجموع الكلي لليزيديين في القضاء، أما مجموع اليزيديين في مركز قضاء المحمودية وناحية اليوسفية فقد بلغت (2، 1) نسمة على التوالي. أما في قضاء صدام (قضاء الثورة سابقاً) فقد بلغ عددهم (6) نسمات، جميعهم في مركز القضاء. كذلك الحال بالنسبة لليزيديين في قضاء المدائن فقد بلغ عددهم (2) نسمة، جميعهم في مركز قضاء المدائن.



د ـ توزيع اليهود على أقضية بغداد:

ذكرنا سابقاً أن مجموع اليهود في محافظة بغداد بلغ (270) يهودي (هكذا وردت)، ويبدو أن الغالبية العظمى من اليهود في محافظة بغداد يتركزون في قضاء الرصافة، (243) نسمة، أو ما يعادل (90٪) من المجموع الكلي لليهود في المحافظة، بينما بلغ مجموع اليهود في قضاء الكرخ (11) نسمة، أو ما يعادل (4,07٪)، في حين بلغ عدد اليهود في قضاء صدام (8) نسمات، أو ما يعادل (2,96٪)، وبلغ مجموع اليهود في قضاء الأعظمية (4) نسمات، كذلك في قضاء الكاظمية (4) نسمات.

1 ـ توزيع اليهود في مركز الرصافة ونواحيه:

يبدو أن معظم اليهود في قضاء الرصافة يتركزون في ناحية الكرادة الشرقية، حيث بلغ عددهم (201) نسمة، أو ما يعادل (82،72٪) من المجموع الكلي لليهود في القضاء، يليهم مركز قضاء الرصافة (36) نسمة، أو ما يعادل (14,81٪)، ثم يليهم مركز قضاء الرصافة (36) نسمة، أو ما يعادل (2,47٪).

2 ـ توزيع اليهود في مركز الكرخ ونواحيه:

بلغ مجموع اليهود في مركز قضاء الكرخ (11) نسمة، يتوزعون على النحو التالي: (5) نسمات يعيشون في ناحية المنصور، أو ما يعادل



(45،45٪)من المجموع الكلي لليهود في القضاء، (3) نسمات في مركز قضاء الكرخ، أو ما يعادل (27،27٪) من المجموع الكلي لليهود في في القضاء، (3) نسمات كذلك في ناحية المأمون أو ما يعادل (27،27٪).

3 - توزيع اليهود في قضاء صدام والكاظمية والأعظمية ونواحيهم:

بلغ مجموع اليهود في قضاء صدام (8) نسمات، جميعهم في مركز القضاء، أما بالنسبة لمجموع اليهود في قضاء الأعظمية فقد بلغ عددهم (4) نسمات، جميعهم في مركز قضاء الأعظمية، وفي قضاء الكاظمية أيضاً بلغ مجموع اليهود (4) نسمات، جميعهم يتركزون في مركز القضاء أيضاً.



الفصل الثاني

التركيب الديني لسكان المحافظات حسب القومية

المسبار



يرمي هذا الفصل إلى تسليط الضوء على توزيع الأقليات الدينية في كل محافظة، وذلك حسب الانتماء القومي لكل فئة دينية.

التركيب الديني في محافظة دهوك حسب القومية:

بلغ مجموع المسلمين في محافظة دهوك (223،671) نسمة، أغلبهم من الأكراد، الذين بلغ عددهم (189،576) نسمة، أو ما يعادل (85٪) تقريباً من مجموع المسلمين في المحافظة، أما المسلمون العرب فيبلغ عددهم (32،999) شخصاً، أو ما يعادل (25٪) تقريباً من مجموع المسلمين في المحافظة، وهناك (500) مسلم من التركمان، (40) مسلما من الأكراد الفيلية، (28) من السريان، (6) فقط من الأرمن، إضافة إلى (522) من الفئات الأخرى غير المبينة.

وأما المسيحيون فقد بلغ عددهم (16،597) نسمة، أغلبهم من السريان، الذين يبلغ عددهم (11،663) نسمة، أو ما يزيد بقليل على (70٪) من مجموع المسيحيين في المحافظة. أما المسيحيون العرب فقد بلغ عددهم (3،777) شخصاً، أو ما يزيد على خمس المجموع الكلي، (22،7٪). أما المسيحيون الأرمن فقد بلغ عددهم (871) شخصاً، ويليهم من حيث العدد المسيحيون الأكراد (246)، ثم المسيحيون التركمان (5)، والأكراد الفيلية (5) فقط. ويوجد إلى جانب ذلك (30) شخصاً لم تحدد هويتهم الدينية.



ويبلغ مجموع اليزيدية في المحافظة (9،685) نسمة، جميعهم تقريباً من العرب، الذين يبلغ عددهم (9442)، أو ما يعادل (98, 0٪) تقريباً من مجموع اليزيدية في المحافظة. أما الباقون فهم من الأكراد (233) شخصاً، ولا يوجد سوى سرياني واحد وآخر أرمني فقط. ويظهر بوضوح عدم وجود الصابئة واليهود في محافظة دهوك إلا بأعداد قليلة جداً (10)، (3) أشخاص لكل منهما على التوالي. ومما تجدر الإشارة إليه وجود (31،7) شخصاً لم تعرف هويتهم الدينية. انظر الجدول (9)

التركيب الديني لسكان محافظة السليمانية حسب القومية:

بلغ مجموع المسلمين في محافظة السليمانية (686،942) نسمة، ويتكون غالبيتهم العظمى من الأكراد، الذين يبلغ عددهم (646،756) نسمة، أو ما يعادل (94٪) من مجموع المسلمين في المحافظة. أما المسلمون العرب فيبلغ عددهم (36،823) نسمة، أو ما يزيد قليلاً على (5٪) فقط. أما المسلمون التركمان فيبلغ عددهم (964) شخصاً، كما ويوجد (150) شخصاً من الأكراد الفيلية، (28) شخصاً من السريان، و(13) من الأرمن. وهناك عدد كبير من الأشخاص الذين لم يكشفوا النقاب عن هويتهم الدينية أو القومية (2،308) شخصاً. ويظهر بوضوح قلة الفئات الدينية الأخرى في محافظة السليمانية التي يتكون أغلب سكانها من المسلمين كما بينا سابقاً.



جدول (9) يوضح التوزيع الديني لسكان محافظة دهوك حسب القومية

الديانة القومية	العربية	الكردية	كردي فيلي	التركمانية	الأرمنية	السريانية	غير مبين	المجموع
مسلم	14,75	84,76	0,22	0,02	0,003	0,01	0,23	100٪
مسيحي	22,76	1,59	0,03	0,03	5,25	70,37	0،18	100٪
يهودي	66,67	صفر	33،33	صفر	صفر	صفر	صفر	100٪
يزيدي	97,49	2,41	صفر	صفر	0,01	0,01	0,08	100٪
صابئي	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	10	صفر	100٪
غير مبين	20,82	18,92	صفر	صفر	0,95	3,79	55,52	100٪
المجموع	18,50	75,96	0,02	0،20	0,35	4,68	0,29	100٪

فالمسيحيون لا يزيد عددهم على (1,253) شخصاً في كافة أرجاء المحافظة، منهم (477) من العرب، ويمثلون (38٪) من مجموع المسيحيين في المحافظة، يليهم السريان من حيث العدد (410) أشخاص، أو ما يعادل الثلث تقريباً (32,7٪)، ويوجد إلى جانب ذلك (223) فرداً من المسيحيين الأكراد، (39) من الأرمن، (7) من الأكراد الفيلية، (6) من التركمان فقط.

إلى جانب المسلمين والمسيحيين، اليزيدية الذين يبلغ عددهم (482) شخصاً، ويتكون أكثر من ثلاث أرباعهم (78٪) من العرب، أما اليزيديون الأكراد فيبلغ عددهم (65) شخصاً، ويوجد يزيدي واحد فقط من الأرمن، إلى جانب (38) فردا غير مبين. وكما هو الحال بالنسبة لمحافظة دهوك، فإن عدد الصابئة واليهود في محافظة



السليمانية يكاد لا يذكر (32و10) لكل منهم على التوالي. وإن هناك (398) شخصاً لم يذكروا هويتهم الدينية. انظر جدول (10).

جدول (10) يوضح التوزيع الدِّيني لمحافظة السليمانية حسب القومية

الديانة القومية	العربية	الكردية	كردي فيلي	التركمانية	الأرمنية	السريانية	غير مبين	المجموع
مسلم	5,36	94,15	0,02	0،13	0,002	0,004	0,34	100٪
مسيحي	38,07	17,60	0،56	0،48	3,11	32,72	7,26	100٪
يهودي	70	صفر	10	صفر	10	10	صفر	100٪
يزيدي	78,42	13,49	صفر	صفر	0,21	صفر	7,88	100٪
صابئي	84,38	9,38	صفر	صفر	صفر	صفر	6,25	100٪
غير مبين	2,5	34	صفر	صفر	1	4,25	58,25	100٪
المجموع	5,47	93,91	0,02	0,12	0,01	0,07	0،39	100٪

التركيب الديني لسكان محافظة أربيل حسب القومية:

يبلغ مجموع المسلمين في المحافظة (282416) ويتكون أغلبهم من الأكراد، الذين بلغ عددهم (235723) نسمة، أو ما يعادل (87,71٪) من مجموع المسلمين في المحافظة. أما المسلمون العرب فقد بلغ عددهم (41289) نسمة، أو ما يعادل (10,32٪) من مجموع المسلمين في المحافظة. ويليهم المسلمون التركمان الذي بلغ عددهم (4622) نسمة، أو ما يعادل (1,68٪) من المجموع الكلي للمسلمين



في المحافظة. ويوجد كذلك (38) شخصاً من المسلمين السريان، (36) شخصاً من الأكراد الفيلية، (4) أشخاص من المسلمين الأرمن، وهناك عدد من الأشخاص لم يكشف النقاب عن هويتهم الدينية أو القومية (0,37٪). ويبدو أن نسبة الفئات الدينية الأخرى في محافظة أربيل قليلة، فالمسيحيون لا يزيد عددهم على (10722) نسمة في كافة أرجاء المحافظة، منهم (9219) من السريان، أو ما يعادل (85,98٪) من مجموع المسيحيين في المحافظة، يليهم العرب من حيث العدد (1210) نسمات، أو ما يعادل (11,29٪) من مجموع المسيحيين الأرمن، (143) شخصاً من المسيحيين الأكراد، (4) شخصاً (هكذا وردت) من المسيحيين التركمان، (1) شخصاً (هكذا وردت) من الأكراد الفيلية، إلى جانب (37) شخصاً غير مبين. ويوجد كذلك إلى جانب المسلمين والمسيحيين، اليزيدية، الذين بلغ عددهم (214) نسمة، يشكل العرب (96) نسمة، الغالبية العظمى منهم (44,86٪) من مجموع اليزيدية في المحافظة، يليهم اليزيدية الأكراد (74) نسمة، أو ما يعادل (34,58٪) من مجموع اليزيدية في المحافظة. أما اليزيدية السريان فقد بلغ عددهم (2) نسمة، أو ما يعادل (0,93٪) من مجموع اليزيدية في المحافظة إلى جانب (42) شخصاً غير مبين. وكما هو الحال بالنسبة إلى محافظة السليمانية ودهوك فإن عدد الصابئة واليهود يكاد لا يذكر، إذ بلغ عددهم (24) شخصاً من الصابئة، و(8) أشخاص من اليهود. ومما تجدر الإشارة إليه أن (240) شخصاً في محافظة أربيل لم يذكروا هويتهم الدينية.



جدول (11) يوضح التوزيع الديني حسب القومية في محافظة أربيل

الديانة القومية	العربية	الكردية	كردي فيلي	التركمانية	الأرمنية	السريانية	غير مبين	المجموع
مسلم	10,32	87,71	0،1	1,68	0,001	0,01	0،37	100٪
مسيحي	11,29	1,33	0,01	0,04	1,01	85,98	0،35	100٪
يهودي	37,5	25	12,5	صفر	صفر	25	صفر	100٪
يزيدي	44,86	34,58	صفر	صفر	صفر	0,93	19,63	100٪
صابئي	91,67	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	8,33	100٪
غير مبين	9,58	28,75	صفر	صفر	صفر	17,92	43,75	100٪
المجموع	10,35	85,95	0,01	1,64	0،02	1,73	0,30	100٪

التركيب الديني لسكان محافظة نينوى حسب القومية

بلغ مجموع المسلمين في المحافظة (953،398) نسمة، ويتكون أغلبهم من العرب، الذين بلغ عددهم (795،834) نسمة، أو ما يعادل (83٪) من مجموع المسلمين في المحافظة. أما المسلمون الأكراد فقد بلغ عددهم (142،875) نسمة أو ما يعادل (15٪) من المجموع الكلي للمسلمين في المحافظة، ويأتي المسلمون التركمان بالدرجة الثالثة من حيث عددهم الذي بلغ (9،477) شخصاً، أو ما يعادل (1٪) تقريباً، كما يوجد (2،408) شخصاً من الأكراد الفيلة، (21) من السريان إضافة إلى (8) شخصاً (هكذا وردت) من الأرمن. كما تجدر الإشارة إلى وجود عدد كبير من الأشخاص الذين لم يذكروا شيئاً عن هويتهم الدينية أو القومية، والبالغ عددهم (2،775) شخصاً.

أما المسيحيون فيبلغ عددهم (53،945) نسمة ويتكون غالبيتهم العظمى من العرب (52،505) شخصاً، أو ما يعادل (97٪) من مجموع المسيحيين في المحافظة، ويليهم من حيث العدد المسيحيون السريان والبالغ عددهم (1156) شخصاً، أو ما يقارب (2٪)، كما يوجد (94) شخصاً من المسيحيين الأكراد، (68) شخصاً من المسيحيين الأرمن، (7) من التركمان، كذلك (7) من الأكراد الفيلية.

أما اليزيدية فيبلغ عددهم (89،702) نسمة، ويتألف جميعهم تقريباً من العرب (89،315) شخصاً، أو ما يزيد بقليل على (99٪)، ويوجد إلى جانبهم (298) شخصاً من الأكراد اليزيدية، (67) من الأكراد الفيلية، (2) من التركمان، وشخص واحد فقط من السريان وآخر من الأرمن، أما البقية فلا يزيد عددهم على (125) شخصاً غالبيتهم العظمى من العرب (122) شخصاً، كما أن عدد اليهود في محافظة نينوى لا تتجاوز (9) أشخاص فقط، اثنان منهم عرب والباقون أكراد. ويذكر أن هناك (2،628) شخصاً لم يذكروا شيئاً عن هويتهم الدينية والقومية. انظر جدول (12).

التوزيع الديني لسكان محافظة التآميم (كركوك) حسب القومية

بلغ مجموع المسلمين في محافظة التآميم (479،381) نسمة، منهم (210،977) شخصاً أو ما يعادل (44٪) من العرب، (184،573) شخصاً أو ما يعادل (38,5٪) من الأكراد، (80,296)



شخصاً أو ما يعادل (17٪) تقريباً من التركمان، (380) شخصاً من الأكراد الفيلية، (93) من السريان، (35) من الأرمن. وهناك (3027) شخصاً لم تعرف هويتهم القومية أو الدينية.

أما المسيحيون في محافظة التأميم فقد بلغ عددهم (11،561) نسمة، وهم موزعون كالآتي: (6،852) شخصاً، أو ما يعادل (59٪) من العرب، (3920) شخصاً أو ما يعادل (34٪) من السريان، (543) شخصاً أو ما يعادل (5٪) تقريباً من الأرمن، (83) شخصاً من الأكراد، (33) من التركمان، (7) من الأكراد الفيلية.

جدول (12) يوضح التوزيع الديني لسكان محافظة نينوى حسب القومية

الديانة القومية	العربية	الكردية	كردي فيلي	التركمانية	الأرمنية	السريانية	غير مبين	المجموع
مسلم	38,47	14,99	0,25	0,99	0,001	0,002	0,29	٪100
مسيحي	97,33	0,17	0,01	0,01	0,18	2,14	0,20	٪100
يهودي	22.22	44.44	33.33	صفر	صفر	صفر	صفر	٪100
يزيدي	99,57	0,33	0,07	0,002	0,001	0,001	0,02	٪100
صابئي	97,6	0,08	0,08	0,08	صفر	صفر	صفر	٪100
غير مبين	71,79	1,06	0,11	صفر	0,15	صفر	26,88	٪100
المجموع	85,44	13,03	0,22	0,86	0,10	0,11	0,31	٪100

ويظهر بوضوح قلة الفئات الدينة الأخرى، فقد بلغ مجموع اليزيدية (601) شخصاً (هكذا وردت)، أغلبهم من العرب (417) شخصاً، والأكراد (119) شخصاً. ويوجد إلى جانب ذلك (315) شخصاً، من الصابئة جميعهم تقريباً من العرب (311) شخصاً، أما



اليهود فلا يزيد عددهم على (6) أشخاص فقط. انظر جدول (13).

التوزيع الديني لسكان محافظة صلاح الدين حسب القومية

بلغ مجموع المسلمين في محافظة صلاح الدين (361،961) نسمة، وتتكون غالبيتهم العظمى من العرب، الذين بلغ عددهم (307،549) شخصاً أو ما يعادل (85٪) من مجموع المسلمين في المحافظة. أما المسلمون الأكراد فيبلغ عددهم (38،21) شخصاً، الذين تقدر نسبتهم بحوالي (4٪) من مجموع المسلمين في المحافظة، وهناك (63) شخصاً من الأكراد الفيلة، (6) من الأرمن، (3) من السريان. أما الفئات الدينية الأخرى في محافظة صلاح الدين فقليلة جداً، إذ لا يزيد مجموع المسيحيين على (428) شخصاً غالبيتهم العظمى من العرب (280) شخصاً، ويوجد إلى جانب المسيحيين (85) شخصاً من اليزيدية منهم (46) شخصاً من العرب، و(33) من الأكراد، كما ويوجد (28) شخصاً من الصابئة، (2) فقط من اليهود.

جدول (13) يوضح التوزيع الديني حسب القومية في محافظة التأميم

الديانة القومية	العربية	الكردية	كردي فيلي	التركمانية	الأرمنية	السريانية	غير مبين	المجموع
مسلم	44,10	38,50	0,08	16,75	0,01	0,02	10,63	٪100
مسيحي	59,27	0,72	0,06	0,28	4,70	33,91	1,06	٪100
يهودي	66,67	صفر	صفر	صفر	16,7	صفر	16,7	٪100
يزيدي	69,38	19,80	0,17	0,33	0,17	0,50	9,65	٪100
صابئي	98,73	0,95	صفر	صفر	صفر	صفر	0,32	٪100



غير مبين	25,83	12,92	صفر	2,13	0,13	4,53	54,46	٪100
المجموع	44,41	37,53	0,08	16,31	0,11	3,82	0,73	٪100

جدول (14) يوضح التوزيع الديني حسب القومية في محافظة صلاح الدين

	العربية	الكردية	كردي فيلي	التركمانية	الأرمنية	السريانية	غير مبين	المجموع
مسلم	84,97	10,53	0,02	3,99	0,002	0,001	0,48	٪100
مسيحي	65,42	7,94	0,47	0,47	2,57	10,98	12,15	٪100
يهودي	50	صفر	50	صفر	صفر	صفر	صفر	٪100
يزيدي	54,12	38,82	صفر	صفر	صفر	صفر	7,6	٪100
صابئي	96,43	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	3,57	٪100
غيرمبين	29,06	8,55	صفر	صفر	5,98	1,71	54,70	٪100
المجموع	84,92	10,53	0,02	3,98	0,01	0,01	0,52	٪100

التوزيع الديني لسكان محافظة بغداد حسب القومية

بلغ تعداد المسلمين في محافظة بغداد (2,962,554) نسمة، وتتآلف غالبيتهم العظمى من العرب، الذين بلغ مجموعهم (2,822,916) شخصاً، أو ما يزيد قليلاً على (95٪) من المجموع الإجمالي للمسلمين في المحافظة. أما المسلمون الأكراد فقد بلغ عددهم (114,041) شخصاً أو حوالي (4٪) من المجموع الكلي. ويوجد إلى جانب ذلك (11،529) شخصاً من مسلمي التركمان، (6،949) شخصاً من الأكراد الفيلية، (222) من السريان، (136) شخصاً من الأرمن. كما ويوجد عدد كبير من الأشخاص الذين لم يكشفوا النقاب عن هويتهم الدينية أو القومية بلغوا (6722) نسمة.



أما المسيحيون فقد بلغ مجموعهم (142،283) نسمة، يتكون حوالي ثلثهم من العرب (91،568) وحوالي الخمس من السريان (32،377)، (9518) من الأرمن، (779) من المسيحيين الأكراد، (282) من المسيحيين التركمان، (23) من الفيلية، ويأتي الصابئة بعد المسلمين والمسيحيين من حيث العدد، حيث بلغ تعدادهم (8،034) شخصاً، غالبيتهم العظمى من العرب (7،985) شخصاً، كما يوجد (829) يزيدي (هكذا وردت) غالبيتهم من العرب (508)، والأكراد (269)، أما اليهود فلا يتجاوز عددهم (270) شخصاً، اغلبهم من العرب (233)، ويوجد عدد كبير من الأفراد الذين لم يذكروا شيئاً عن انتمائهم الديني أو القومي بلغوا (7،587) شخصاً. انظر جدول (15).

التوزيع الديني لسكان محافظة ديالى حسب القومية

بلغ مجموع المسلمين في محافظة ديالى (583،084) نسمة، منهم (510،236) شخصاً، أو ما يعادل أكثر من (78٪) بقليل من العرب، (62،685) أو (10٪) تقريباً من الأكراد. كما يوجد (8،180) شخصاً من المسلمين التركمان (4, 1٪)، (117) شخصاً من الأكراد الفيلية، (29) من الأرمن، (4) فقط من السريان. أما مجموع المسيحيين في المحافظة فلا يتجاوز (758) شخصاً، تتكون غالبيتهم من العرب (455) إلى جانب (123) شخصاً من السريان، (88) من الأرمن، (23) من الأكراد، (4) فقط من الأكراد الفيلية. ويوجد في



محافظة ديالى (403) شخصاً صابئياً (هكذا وردت) جميعهم تقريباً من العرب (391)، (11) من السريان، كما أن هناك (88) شخصاً يزيدي، منهم (44) عربياً، (34) كردياً، أما اليهود فلا يزيد عددهم على (7) أشخاص فقط. انظر: جدول (16).

جدول (15) يوضح التوزيع الديني في محافظة بغداد حسب القومية

الديانة القومية	العربية	الكردية	كردي فيلي	التركمانية	الأرمنية	السريانية	غير مبين	المجموع
مسلم	99,29	3,85	0,23	0,39	0,006	0,007	0,23	100٪
مسيحي	64,36	0,55	0,02	0،20	6,69	22,76	5,44	100٪
يهودي	86,30	3,70	1,11	2,59	0,74	0,74	4,81	100٪
يزيدي	61,28	32,45	صفر	0,24	0,12	صفر	5,91	100٪
صابئي	99,39	0,20	صفر	0,01	صفر	0,05	0,35	100٪
غير مبين	45,73	1,82	0,01	0,12	0,37	1,33	5,63	100٪
المجموع	93,75	3,69	0,22	0,38	0,31	1,05	0,59	100٪

جدول (16) يوضح التوزيع الديني حسب القومية في محافظة ديالى

الديانة القومية	العربية	الكردية	كردي فيلي	التركمانية	الأرمنية	السريانية	غير مبين	المجموع
مسلم	87,51	10,75	0,02	1,40	0,005	0,001	0,31	100٪
مسيحي	60,03	3,03	0,53	صفر	11,61	8,57	16,23	100٪
يهودي	85,71	صفر	صفر	14,29	صفر	صفر	صفر	100٪
يزيدي	50	38,64	صفر	صفر	صفر	صفر	11,36	100٪
صابئي	97,02	صفر	صفر	صفر	صفر	2,73	0,24	100٪
غير مبين	69,87	7,47	صفر	2,4	1,33	0,27	18,67	100٪
المجموع	87,46	10,74	0,02	1,40	0,02	0,02	0,34	100٪



التوزيع الديني لسكان محافظة بابل حسب القومية

بلغ مجموع المسلمين الكلي في محافظة بابل (586،668) نسمة، تتكون غالبيتهم العظمى من العرب (580،965) شخصاً أو ما يعادل (99٪) من المجموع الإجمالي للمسلمين في المحافظة. أما المسلمون الأكراد فقد بلغ عددهم (4890) شخصاً، أو أقل من (1٪) من المجموع الكلي للمسلمين في المحافظة. وهناك (380) شخصاً من المسلمين التركمان، (22) من الأكراد الفيلية. أما المسيحيون في محافظة بابل فلا يتجاوز عددهم (957) شخصاً، غالبيتهم العظمى من العرب (699)، إلى جانب (128) من المسيحيين السريان، (36) من المسيحيين الأكراد، (19) من الأرمن، (8) تركمان. ويظهر بوضوح قلة عدد اليزيدية والصابئة واليهود الذين تبلغ أعدادهم (101)، (86)، (5) على التوالي. انظر: جدول (17).

التوزيع الديني لسكان محافظة الأنبار حسب القومية

بلغ مجموع المسلمين في محافظة الأنبار (454،440) نسمة، يشكل العرب الغالبية العظمى منهم، حيث بلغ عددهم (444،287) نسمة، أو ما يعادلها (97,77٪) من مجموع المسلمين في المحافظة، يليهم الأكراد (8517) نسمة، أو ما يعادل (1,87٪) من مجموع المسلمين في المحافظة، وبلغ مجموع التركمان (492) نسمة، أو ما يعادل (0,11٪) من مجموع المسلمين في المحافظة، أما الأرمن والسريان فلا يتجاوز عددهم (14، 7) شخصاً على التوالي، ويوجد



(488) شخصاً غير معروفة هويتهم الدينية. أما بالنسبة للمسيحيين في محافظة الأنبار فقد بلغ عددهم (1929) نسمة، يشكل العرب أيضاً الغالبية العظمى منهم، حيث بلغ عددهم (989) نسمة، أو ما يعادل (27,51٪) من مجموع المسيحيين في المحافظة، بينما يشكل السريان (586) نسمة، أو ما يعادل (38,30٪) من مجموع المسيحيين في المحافظة، والأرمن (193) شخصاً، أو ما يعادل (10,01٪)، والتركمان (8) نسمات، أو ما يعادل (0,41٪)، والأكراد الفيلية (5) شخصاً، أو ما يعادل (0,26٪) من مجموع المسيحيين في المحافظة، ويوجد (123) شخصاً غير معروفة هويتهم الدينية. ويوجد إلى جانب المسلمين والمسيحيين الصابئة الذي بلغ مجموعهم (310) نسمات، أغلبهم من العرب، الذين بلغ مجموعهم (297) نسمة، أو ما يعادل (95,81٪) من مجموع الصابئة في المحافظة، و(2) شخصاً (هكذا وردت) من التركمان و(11) شخصاً لا تعرف هويتهم الدينية. أما اليزيديين (هكذا وردت) واليهود في محافظة الأنبار فلا يتجاوز عددهم (93، 23) شخصاً على التوالي. انظر جدول (18).

جدول (17) يوضح التوزيع الديني في محافظة بابل حسب القومية

الديانة القومية	العربية	الكردية	كردي فيلي	التركمانية	الأرمنية	السريانية	غير مبين	المجموع
مسلم	99,03	0,83	0,004	0,06	0,0001	0,001	0,07	100٪
مسيحي	73,04	3,76	صفر	0,84	1,99	13,38	7,00	100٪
يهودي	100	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	100٪
يزيدي	36,63	62,38	صفر	صفر	صفر	صفر	0,99	100٪

صابئي	98,84	1,16	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	100٪
غير مبين	62,07	صفر	صفر	صفر	صفر	2,59	35,34	100٪
المجموع	98,96	0,85	0,004	0,07	0،003	0,02	0,09	100٪

جدول (18) يوضح التوزيع الديني في محافظة الأنبار حسب القومية

الديانة القومية	العربية	الكردية	كردي فيلي	التركمانية	الأرمنية	السريانية	غير مبين	المجموع
مسلم	97،77	1,87	0,14	0,11	0,003	0,001	0,11	100٪
مسيحي	51,27	1,30	0،26	0,41	10,01	30,38	6,38	100٪
يهودي	95,65	صفر	4،35	صفر	صفر	صفر	صفر	100٪
يزيدي	44,09	20,43	6،45	صفر	صفر	صفر	0,99	100٪
صابئي	95,81	صفر	صفر	0،64	صفر	صفر	3،55	100٪
غير مبين	46,09	2،61	صفر	صفر	7،39	0,43	8\43,47	100٪
المجموع	97,53	1,87	0,14	0,11	0،05	0,13	0,16	100٪

التوزيع الديني لسكان محافظة واسط حسب القومية

بلغ المجموع الكلي للمسلمين في محافظة واسط (412،082) نسمة تتكون غالبيتهم العظمى من العرب (407،044) نسمة، أو ما يمثل (98,78٪) من المجموع الكلي للمسلمين في المحافظة، أما المسلمون الأكراد فقد بلغ عددهم (4،105) أو ما يعادل (1٪) من المجموع الكلي للمسلمين في المحافظة، وهناك (266) شخصاً من التركمان، (222) شخصاً أكراد فيلية و(2) شخصاً (هكذا وردت) من الأرمن، وشخص واحد من السريان، ويوجد (362) شخصاً لم تعرف هويتهم الدينية أو القومية. أما المسيحيون في محافظة واسط فلا يتجاوز عددهم (372) شخصاً غالبيتهم العظمى من العرب



(254) شخصاً، إلى جانب (15) شخصاً من السريان، (14) شخصاً من المسيحيين الأكراد، (3) أشخاص من التركمان، (2) شخصاً (هكذا وردت) من الأكراد الفيلية، وشخص واحد من الأرمن. ويوجد في محافظة واسط (156) شخصاً صابئياً جميعهم من العرب، كما أن هناك (29) شخصاً يزيدياً، منهم (9) عرب، (11) كردياً، أما اليهود فلا يزيد عددهم على (3) أشخاص فقط. انظر: جدول (19).

جدول (19) يوضح التوزيع الديني لمحافظة واسط حسب القومية

الديانة القومية	العربية	الكردية	كردي فيلي	التركمانية	الأرمنية	السريانية	غير مبين	المجموع
مسلم	98,78	1,00	0,05	0,06	0,004	0,002	0,11	100٪
مسحي	68,28	3,76	0,54	0,81	0,27	4,03	22,31	100٪
يهودي	66.67	صفر	33.33	صفر	صفر	صفر	صفر	100٪
يزيدي	31,3	37,93	صفر	صفر	صفر	صفر	31,03	100٪
صابئي	100	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	100٪
غير مبين	57,14	1,10	صفر	صفر	صفر	1,10	40,66	100٪
المجموع	98,74	1,00	0,05	0,07	0,001	0,004	0,14	100٪

التوزيع الديني لسكان محافظة كربلاء حسب القومية

يظهر بوضوح أن التركيب الديني في محافظة كربلاء يكاد يقتصر على المسلمين فقط، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. فقد بلغ مجموع المسلمين في المحافظة (266,516) نسمة، يتكون أغلبهم من العرب، الذين يبلغ عددهم (264,941) نسمة، أو ما يزيد على (99٪) بقليل من المجموع الكلي للمسلمين في المحافظة. أما المسلمون الأكراد



فيبلغ تعدادهم (1,293) شخصاً، كما أن هناك (120) شخصاً من المسلمين التركمان، (24) شخصاً من الأكراد الفيلية. ولا يزيد مجموع الأقليات الدينية الأخرى في المحافظة على (89) شخصاً منهم (82) مسيحياً، (6) يزيدياً (هكذا وردت) وصابئياً واحداً فقط. انظر جدول (20).

التَّوزيع الدِّيني لسكان محافظة النجف حسب القومية

يظهر من بيانات تعداد 1977 أن الأغلبية العظمى من سكان محافظة النجف «هم من مسلمون» (هكذا وردت) كما هو الحال بالنسبة إلى محافظة كربلاء. فقد بلغ مجموع المسلمين في المحافظة (383,394) نسمة، ويتكون غالبيتهم العظمى من العرب (381,479) أو ما يعادل (90,50٪) من المجموع الكلي للمسلمين في المحافظة، أما المسلمون الأكراد فبلغ عددهم (1,377) شخصاً، ويوجد إضافة إلى ذلك (149) من المسلمين التركمان، (36) كردي فيلي، (2) من السريان وأرمني واحد فقط. أما مجموع المسيحيين في المحافظة فلا يزيد على (73) شخصاً معظمهم من العرب، ولا يوجد سوى يزيدي واحد في المحافظة، (3) من الصابئة فقط. وهناك (43) شخصاً من الفئات الأخرى وغير المبينة. انظر: الجدول (21).



جدول (20) يوضح التوزيع الديني لمحافظة كربلاء حسب القوميات

الديانة القومية	العربية	الكردية	كردي فيلي	التركمانية	الأرمنية	السريانية	غير مبين	المجموع
مسلم	99,41	0,49	0,009	0,05	صفر	صفر	0,05	100٪
مسيحي	65,85	13,41	2,44	صفر	2,44	1,22	14,63	100٪
يهودي	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	100٪
يزيدي	33,33	66,77	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	100٪
صابئي	100	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	100٪
غير مبين	24,16	صفر	صفر	صفر	0,87	صفر	75,84	100٪
المجموع	99,36	0,86	0,01	0,04	0,001	0,0003	0,10	100٪

التوزيع الديني لسكان محافظة القادسية حسب القومية

يظهر بوضوح أن الغالبية العظمى من سكان محافظة القادسية هم من المسلمين حيث بلغ عددهم (420,874) نسمة، بلغ مجموع العرب فيهم (408,624) شخصاً، أو ما يعادل (97,09٪) من المجموع الكلي للمسلمين في المحافظة. أما المسلمون الأكراد فقد بلغ عددهم (10696) شخصاً، أو ما يعادل (2,54٪) من المجموع الكلي للمسلمين في المحافظة. وهناك (183) شخصاً من التركمان، (15) شخصاً من الأكراد الفيلية، (11) شخصاً غير مبين. أما المسيحيون فقد بلغ عددهم (320) شخصاً أغلبهم من العرب (181) شخصاً، أو ما يعادل (56،56٪) من المجموع الكلي للمسيحيين في المحافظة، وهناك (60) شخصاً من السريان، و(22) شخصاً من الأكراد، و(10) أشخاص من الأرمن، (6) أشخاص من الأكراد (النص



مقطوع فهناك صفحات مفقود من نسخة التقرير الذي بأيدينا).

جدول (21) يوضح التوزيع الديني في محافظة النجف حسب القومية

الديانة القومية	العربية	الكردية	كردي فيلي	التركمانية	الأرمنية	السريانية	غير مبين	المجموع
مسلم	99,50	0,36	0,01	0,04	0,0003	0,001	0,09	100٪
مسيحي	63,01	8,22	صفر	2,74	صفر	9,59	16,44	100٪
يهودي	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	100٪
يزيدي	100	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	100٪
صابئي	100	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	100٪
غير مبين	16,08	صفر	صفر	صفر	0,87	صفر	83,22	100٪
المجموع	99,46	0,36	0,01	0,04	0,0003	0,002	0,13	100٪

جدول (22) يوضح التوزيع الديني في محافظة القادسية حسب القومية

الديانة القومية	العربية	الكردية	كردي فيلي	التركمانية	الأرمنية	السريانية	غير مبين	المجموع
مسلم	97,09	2,54	0,004	0,04	0,01	0,003	0,32	100٪
مسيحي	56،56	6,88	1,88	صفر	3,13	18,75	12,81	100٪
يهودي	50	صفر	50	صفر	صفر	صفر	صفر	100٪
يزيدي	22,64	58,49	صفر	1,89	1,89	صفر	15,09	100٪
صابئي	100	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	100٪
غير مبين	56,46	0,68	صفر	صفر	صفر	صفر	42,86	100٪
المجموع	97,04	2,55	0,005	0,04	0,004	0,02	0,34	100٪

الفيلية، ويلاحظ بوضوح قلة أعداد الصابئة واليزيدية واليهود في المحافظة حيث بلغ عددهم (190، 53، 2) شخصاً على التوالي. انظر: جدول (22).



التوزيع الديني لسكان محافظة المثنى حسب القومية

بلغ المجموع الكلي للمسلمين في محافظة المثنى (214،149) نسمة، يشكل العرب الغالبية العظمى منهم (211،582) نسمة أو ما يعادل (80,98٪) من المجموع الكلي للمسلمين في المحافظة، أما المسلمون الأكراد فيبلغ عددهم (2132) نسمة أو ما يعادل (1٪) من المجموع الكلي للمسلمين في المحافظة، ويوجد إضافة إلى ذلك (110) من الأكراد الفيلية، (68) من التركمان، (1) من السريان، وهناك (256) شخصاً من الفئات الأخرى وغير المبينة. أما مجموع المسيحيين في المحافظة فلا يزيد على (135) شخصاً معظمهم من العرب، ولا يوجد سوى (7) أشخاص من اليزيديين، وشخص واحد من الصابئة، وهناك (144) شخصاً من الفئات الأخرى، وغير المبينة. انظر: جدول (23).

جدول (24) يوضح التوزيع الديني لمحافظة ذي قار حسب القومية

الديانة القومية	العربية	الكردية	كردي فيلي	التركمانية	الأرمنية	السريانية	غير مبين	المجموع
مسلم	99,56	0,38	0,003	0,02	0,0004	0,0003	0,04	100٪
مسيحي	72,90	9,81	صفر	1,40	0,93	12,62	2,34	100٪
يهودي	81,82	صفر	18،18	صفر	صفر	صفر	صفر	100٪
يزيدي	66,67	30,77	صفر	صفر	صفر	صفر	2,56	100٪
صابئي	99,93	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	0,07	100٪
غير مبين	52,46	0,82	صفر	صفر	صفر	صفر	46,72	100٪
المجموع	99,54	0,38	0,003	0,02	0,001	0,005	0,05	100٪



التوزيع الديني لسكان محافظة ميسان حسب القومية

بلغ المجموع الكلي للمسلمين في محافظة ميسان (367،898) نسمة معظمهم من العرب، حيث بلغ عددهم (36622) (الرقم غير مكتمل من الأصل) نسمة، أو ما يعادل (99,65٪) من المجموع الكلي للمسلمين في المحافظة، أما المسلمون الأكراد فقد بلغ عددهم (983) نسمة، أو ما يعادل (0,27٪) من مجموع المسلمين في المحافظة، ويوجد إلى جانب ذلك (90) شخصاً من التركمان، (25) شخصاً من الأرمن، (4) أشخاص من الأكراد الفيلية، (174) من الفئات الأخرى وغير المبينة. أما المسيحيون فقد بلغ مجموعهم الكلي في المحافظة (416) شخصاً معظمهم من العرب (291) شخصاً، أو ما يعادل (69,95٪) من المجموع الكلي للمسيحيين في المحافظة، و(23) شخصاً من الأرمن، (12) شخصاً من الأكراد، (7) من التركمان، (2) من الأكراد الفيلية، ويوجد (82) شخصاً من الفئات الأخرى غير المعروفة. ويوجد إلى جانب المسلمين والمسيحيين الصابئة، حيث بلغ عددهم في المحافظة (1932) شخصاً جميعهم تقريباً من العرب (1930) شخصاً أو ما يعادل (99,90٪) من المجموع الكلي للصابئة في المحافظة. أما اليزيديون واليهود فلا يتجاوز عددهم في المحافظة (4,40) شخصاً على التوالي. انظر: جدول (25).



جدول (25) يوضح التوزيع الديني لمحافظة ميسان حسب القومية:

الديانة القومية	العربية	الكردية	كردي فيلي	التركمانية	الأرمنية	السريانية	غير مبين	المجموع
مسلم	99,65	0,27	0,01	0,02	0,01	صفر	0,05	100٪
مسيحي	69,95	2,88	صفر	0،48	5،53	1،68	19،47	100٪
يهودي	75	صفر	صفر	صفر	25	صفر	صفر	100٪
يزيدي	35	62،5	صفر	صفر	صفر	2,5	صفر	100٪
صابئي	99،90	0,10	صفر	صفر	صفر	صفر	صفر	100٪
غير مبين	73,44	1,95	صفر	صفر	صفر	صفر	24,61	100٪
المجموع	99,60	0،28	0,001	0,02	0,001	0,002	0,09	100٪

التوزيع الديني لسكان محافظة البصرة حسب القومية

يظهر لنا من بيانات التعداد السكاني لعام 1977، أن الغالبية العظمى من سكان محافظة البصرة هم من المسلمين، حيث بلغ عددهم (969,745) نسمة أغلبهم من العرب (959,913) شخصاً، أو ما يعادل (99,98) من مجموع المسلمين في المحافظة. أما الأكراد فقد بلغ عددهم (8335) شخصاً، أو ما يعادل (0,86٪) من المجموع الكلي للمسلمين في المحافظة. يليهم التركمان (657) شخصاً، أو ما يعادل (0,07٪) من المجموع الكلي للمسلمين في المحافظة، وهناك (97) شخصاً من الأرمن، (76) شخصاً من الأكراد الفيلية، (64) من السريان، ويوجد (603) أشخاص من الفئات الأخرى وغير المبينة.



أما المسيحيون فقد بلغ عددهم (11،433) شخصاً معظمهم من العرب، (6،508) شخصاً، أو ما يعادل (56,92٪) من المجموع الكلي للمسيحيين في المحافظة، يليهم السريان (2226) شخصاً، أو ما يعادل (19,47٪) من المجموع الكلي للمسيحيين في المحافظة، والأرمن (1677) شخصاً، أو ما يعادل (14,67٪) من مجموع المسيحيين في المحافظة. وهناك (110) أشخاص من التركمان (52) شخصاً من الأكراد، (11) شخصاً من الأكراد الفيلية. ويوجد (849) شخصاً من الفئات غير المبينة. ويوجد إلى جانب المسلمين والمسيحيين الصابئة حيث بلغ عددهم (2،872) شخصاً معظمهم من العرب (2،861) شخصاً، أو ما يعادل (99,62٪) من المجموع الكلي للصابئة في المحافظة، وهناك (7) أشخاص من الأكراد، وشخص واحد من التركمان. أما اليزيديون واليهود فلا يتجاوز عددهم في محافظة البصرة (13، 20) شخصاً على التوالي. انظر: جدول (26).

جدول (26) يوضح التوزيع الديني لسكان محافظة البصرة حسب القومية:

الديانة القومية	العربية	الكردية	كردي فيلي	التركمانية	الأرمنية	السريانية	غير مبين	المجموع
مسلم	98,99	0,86	0,01	0,07	0,01	0,01	0,06	100٪
مسيحي	56,92	0,45	0,10	0,96	14,67	19,47	7,43	100٪
يهودي	85	صفر	5	5	صفر	صفر	5	100٪
يزيدي	39,71	52,21	صفر	صفر	صفر	صفر	8,09	100٪
صابئي	99,62	0,25	صفر	0,03	صفر	0,03	0,07	100٪
غير مبين	32,06	0,05	صفر	0,05	0,87	1,84	65,13	100٪
المجموع	98,34	0,86	0,009	0,08	0,18	0,24	0,29	100٪



الخلاصة

يظهر مما سبق أن المسلمين يشكلون غالبية السكان العظمى في العراق، وفي كافة المحافظات والأقضية والنواحي. أما إذا أخذنا الأقليات الدينية في العراق (ماعدا المسلمين) فإننا نجد أن المسيحيين يمثلون (65٪) من مجموع الأقليات الدينية بين السكان العراقيين، يليهم من حيث النسبة، اليزيديون ويمثلون (26٪) أما الصابئة فلا تتجاوز نسبتهم (4٪) إلا قليلاً. ولا يزيد عدد اليهود حالياً في العراق على (400) شخصاً.

ويشير التركيب الديني لمختلف الفئات القومية في العراق إلى أن الغالبية العظمى من المسلمين في منطقة الحكم الذاتي هم من الأكراد، في حين أن غالبية المسلمين في أنحاء القطر هم من العرب. وتصل نسبة السريان إلى (85٪) من مجموع المسيحيين في محافظة أربيل، أما الباقون فهم من العرب (11٪) والأكراد والأرمن (04٪)، كما تصل نسبة السريان إلى (71٪) من مجموع المسيحيين في محافظة دهوك والباقون من العرب (23٪) والأرمن (7٪)، وتصل نسبة السريان إلى (32٪) من مجموع المسيحيين في محافظة السّليمانية مقابل (38٪) عرباً، (18٪) أكراداً. وتتراوح نسبة السريان ما بين (19٪ - 30٪) من مجموع المسيحيين في كل من محافظات البصرة وبغداد والأنبار. أما المسيحيون الأرمن فيتركزون، على الرغم من قلة نسبتهم، في محافظات البصرة وديالى والأنبار، حيث تصل نسبتهم



إلى(14٪، 11٪، 10٪) من مجموع المسيحيين في المحافظات المذكورة على التوالي.

أما اليزيديون الذين ينتسبون إلى أصل كردي فتصل نسبتهم إلى (63٪) في محافظة بابل، (62٪) ميسان، (58٪) القادسية، (52٪) البصرة، من مجموع اليزيدية في كل محافظة من هذه المحافظات المذكورة. وتصل نسبتهم إلى حوالي الثلث أو تزيد قليلاً على ذلك في محافظات ديالى وصلاح الدين وأربيل وذي قار وبغداد، ولا تزيد على (20٪) في الأنبار، أما بقية اليزيدية فيدعون الانحدار من أصل عربي. وبخصوص الصَّابئة فيبدو أنهم جميعاً ينتسبون إلى أصل عربي. وتجدر الإشارة إلى أن محافظة التأميم بها خصائصها المميزة في هذا الشأن، فالمسلمون فيها يتوزعون كالآتي: (44٪) عرباً، (38٪) أكراداً، (16) تركمان، وينتسب ما تبقى منهم إلى باقي القوميات. أما المسيحيون في محافظة التأميم فيتألفون من (59٪) عرباً، (34٪) سريان والباقون من الأرمن. ومن المفيد أن نشير أخيراً إلى أن معمل التنوع الديني الصافي يدل على وجود تجانس كبير في التركيب الديني في كافة محافظات القطر. باستثناء محافظة نينوى، ودهوك وبغداد التي يظهر فيها التنوع الديني بدرجات متفاوتة. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن محافظة نينوى تمتاز بشدة تباين تركيبها الديني، كما يظهر بوضوح في معامل التنوع الديني.

تمت (مع نقص صفحات 78 ـ 79)

أشرف على الإصدار مكتب العلوم الإعلامية

مطبعة مديرية الأمن العامة (العراق)



المصادر والمراجع



- إبراهيم، سعد الدين

الملل والنحل والأعراق هموم الأقليات في الوطن العربي. القاهرة: مركز ابن خلدون 1994.

- ابن أبي أصيبعة (ت 668هـ)

عيون الأنباء في طبقات الأطباء. بيروت: دار الثقافة، الطبعة الثانية.

عيون الأنباء في طبقات الأطباء. بيروت: دار الثقافة 1987 الطبعة الرابعة.

- ابن أبي الحديد، عز الدين المدائني (ت 656هـ)

شرح نهج البلاغة. تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم. مصر: دار إحياء الكتب، 1959.

شرح نهج البلاغة. بيروت: دار مكتبة الحياة 1964.

شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبد الكريم النَّمري. بيروت: دار الكتب العلمية (بيضون) 2003.

- ابن أبي الوفاء، عبد القادر القرشي (ت 775هـ)



- الجـواهر المضيئة فـي طبقـات الحنفيـة. تحقيـق: عبـد الفتـاح الحلو. هجر: 1993.

- ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد (ت 630هـ)

أَسد الغابة في معرفة الصحابة. مصـر: جمعية المعارف، المطبعة الحجرية، 1286هـ.

الكامل في التاريخ. ليدن: مطبعة بريل 1851.

الكامل في التاريخ. بيروت: دار صادر 1995.

اللُباب في تهذيب الأنساب. القاهرة: مطبعة السعادة، 1369هـ.

- ابن الأخوة، محمد بن محمد بن أحمد القرشي (ت 729هـ)

معالم القربة في أحكام الحسبة. تحقيق: روبن ليوى. كامبردج: مطبعة دار الفنون 1937.

- ابن الآلوسي، نعمان خير الدِّين بن محمود أبو الثَّناء (ت 1899)

جَلاء العينين في محاكمة الأحمدين. القاهرة وجدة: مطبعة المدني ودار المدني 1980.





- ابن أنس، الإمام مالك الأصبحي (ت 179هـ).

المدونة الكُبرى. رواية: سنحون بن سعيد التَّنوخي. مصر: مطبعة السَّعادة 1323هـ.

المُوطَّأ. تحقيق: حامد أحمد الطَّاهر. القاهرة: دار الفجر للتُّراث 2005.

- ابن إياس، محمد بن أحمد (ت 930هـ)

تاريخ مصر بدائع الزهور في وقائع الدهور. مصر: بولاق 1311هـ.

- ابن بطوطة، أبو عبدالله اللواتي (ت 779هـ)

رحلة ابن بطوطة. بيروت: دار صادر ودار بيروت: 1960 وطبعة 1998.

رحلة ابن بطوطة. بيروت: دار الكتب العلمية 1987.

- ابن بكار، الزبير (ت 256هـ)

الأخبار الموفقيات. تحقيق: سامي العاني. قم: منشورات الشريف الرضي، مصور طبق الأصل عن طبعة بغداد.



- ابن تغرى بردى، يوسف الأتابكي (ت 873هـ)

النُّجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية 1929، 1932.

- ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدِّين أحمد (ت 728هـ)

رسائل ونصوص. عُني بنشرها صلاح المنجد. بيروت: 1963.

الصَّارم المسلول على شاتم الرَّسول. بيروت: المكتبة العصرية 2007.

مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم النَّجدي. الرياض: مطابع الرياض، ثلاثون جزءاً 1383هـ.

مسألة في الكنائس. الرِّياض: مكتبة العبيكات 1995.

- ابن جبير، محمد بن أحمد (ت 614هـ)

رحلة ابن جبير. ليدن: مطبعة بريل 1907.

- ابن الجهم، علي (ت 249هـ)

الدِّيوان. تحقيق: خليل مردم بك. بيروت: لجنة التراث العربي.



- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرَّحمن بن علي (ت 597هـ)

المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية 1992.

مناقب الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعلي محمد عمر. مصر: مكتبة الخانجي 1979.

مناقب بغداد. تحقيق: محمد بهجة الأثري. بغداد: مطبعة دار السلام 1342هـ.

تلبيس إبليس. القاهرة: منشورات مكتبة التحرير.

- ابن حزم، علي بن أحمد الظَّاهري (ت 456هـ)

جمهرة أنساب العرب. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. مصر: دار المعارف 1962.

الفصل في المِلل والأَهواء والنِّحل. وضع حواشيه: أحمد شمس الدِّين. بيروت: دار الكتب العلمية 2007.

المحلى. القاهرة: دار الطِّباعة المنيرية، 1928-1934.

- ابن خلدون، عبد الرحمن (ت 808هـ) عن طبعة 1951.



كتاب التعريف بابن خلدون (أو كتاب التعريف). تحقيق: محمد بن تاويت الطبخي. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة 2003 نسخة مصورة.

مقدمة ابن خلدون. تحقيق: علي عبد الواحد وافي. القاهرة: نهضة مصر 2004.

كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر. بيروت: دار الكتاب اللبناني 1961.

تاريخ ابن خلدون (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر). بين الأفكار الدُّولية، بلا مكان طبع ولا تاريخ طباعة (مضغوط في مجلد واحد).

- ابن خَلَّكان، أحمد بن محمد (ت 681هـ)

وفيات الأعيان وأبناء الزمان. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة 1970 وطبعة دار صادر 1978.

وفيات الأعيان. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: 1949.

- ابن رجب، الحنبلي (ت 759هـ)



كتاب الذيل على طبقات الحنابلة.

- ابن رسَّته، أبو علي أحمد بن عمر (القرن الرابع الهجري)

كِتاب الأعلاق النَّفيسة. ليدن: مطبعة بريل 1893.

- ابن رُشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (ت 595هـ)

بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: مطبعة الاستقامة 1952.

كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشَّريعة والحِكمة مِن اتصال. تحقيق: جورج فضلو حوراني. ليدن: مطبعة بريل 1959.

- ابن السَّاعي، تاج الدين علي بن أنجب (ت 674هـ).

الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير. تحقيق: مصطفى جواد. بغداد: المطبعة السِّريانية الكاثوليكية، 1934.

- ابن سعد، كاتب الواقدي (ت 230هـ).

الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر.

- ابن سلام، أبو عبيد القاسم (ت 224هـ).

كتاب الأموال. تحقيق: خليل محمد هراس. بيروت: دار الفكر 1988.



- ابن الشَّعار، المبارك أحمد بن حمدان الموصلي (ت 654هـ)

قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان (مخطوط). ألمانيا: جامعة فرانكفورت، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية 1990.

- ابن طاووس، رضي الدِّين علي بن موسى (ت 466 هـ).

كتاب فلاح السائل. بيروت: الدَّار الإسلامية.

- ابن طيفور، أحمد بن طاهر الكاتب (ت280هـ).

كتاب بغداد. تحقيق: محمد زاهد الكوثري. مكتب الثقافة الإسلامية 1949.

- ابن الطَّقطقي، محمد بن علي بن طباطبا (ت 708هـ).

الفخري في الآداب السُّلطانية والدُّول الإسلامية. مصر: مطبعة الموسوعات 1899.

الفخري في الآداب السُّلطانية والدُّول الإسلامية. بيروت: دار صادر، بلا تاريخ نشر.

- ابن عباد، الصَّاحب أبو القاسم إسماعيل(ت 385هـ)

الزَّيدية. بيروت: الدَّار العربية للموسوعات 1986.

نصرة الزَّيَّدية. تحقيق: ناجي حسن. بغداد: مطبعة الجامعة 1977.

- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت 463هـ)

الاستيعاب في معرفة الأصحاب. تحقيق: علي البجاوي. القاهرة: مطبعة نهضة مصر.

- ابن العبري، غريغوريوس الملطي (ت 685هـ).

تاريخ مختصر الدُّول. بيروت: دار المسيرة.

- ابن العربي، القاضي أبو بكر (ت 543هـ).

العَواصم مِن القواصم في تحقيق مواقف الصَّحابة بعد وفاة النَّبي. تحقيق: مُحب الدِّين الخطيب. القاهرة: المطبعة السَّلفية 1399هـ.

- ابن عساكر، علي بن الحسن الشَّافعي (ت 571هـ).

تاريخ مدينة دمشق. تحقيق: محب الدِّين العمروي. دار الفكر للطباعة والنشر 1997.

تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري. دمشق: مطبعة التوفيق 1347هـ.



- ابن العماد، شهاب الدين الحنبلي (ت 1032هـ).

شذرات الذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط. دمشق ـــ بيروت» دار ابن كثير 1991.

- ابن الفرات، ناصر الدين محمد بن عبد الرحيم (ت 807هـ).

تاريخ ابن الفرات. تحقيق: حسن محمد الشماع. البصرة: مطبعة حداد 1967.

- ابن الفوطي، أبو الفضل عبد الرزاق (ت 723هـ).

الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة. بغداد: المكتبة العربية ومطبعة الفرات1351هـ (ليس كتاب ابن الفوطي المفقود).

تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب. تحقيق: مصطفى جواد. مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم 1962.

- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (ت 276هـ).

كتاب المعارف. تحقيق: ثروت عكاشة. مصر: دار المعارف، الطبعة الرابعة.

تأويل مختلف الحديث. تحقيق: محمد زهدي النجار. بيروت: دار الجيل 1973.



- ابن قدامة، موفق الدِّين المقدسي (ت620هـ).

تحريم النَّظر في كتب الكلام. تحقيق: عبد الرحمن مشقيـة. بيـروت: عالم الكتب.

المُغني. بيروت: دار الفكر 1984.

- ابن قطلوبغا، قاسم (ت 879هـ).

تاج التراجم في طبقات الحنفية. بغداد: مكتبة المثنى 1962.

- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت 751هـ).

أحكام أهـل الذمة. تحقيـق: صبـحي الصـالح. دمشق: مطبـعة الجامعة 1961.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل (ت 774هـ).

قصص الأنبياء. بغداد: مكتبة النهضة، 1988.

- ابن الكازروني، ظهير الدَّين علي بن محمد (ت 697هـ).

مختصر التاريخ من أول الزمان إلى منتهى دولة بني العباس. تحقيق: مصطفى جواد. بغداد: مطبعة الحكومة 1970.

- ابن كمونة، سعد بن منصور (ت 683هـ).



تنقيح الأبحاث للملل الثلاث. لوس أنجلس: جامعة كاليفورنيا 1967.

- ابن المحرومة، إبراهيم الخباز (القرن الثامن الهجري).

حواشي ابن المحرومة على كتاب تنقيح الأبحاث للملل الثلاث. تحقيق: المطران حبيب باشا. لبنان: المكتبة البولسية 1984.

- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (ت 840هـ).

طبقات المعتزلة. بيروت: دار المنتظر 1988.

المُنية والأَمل في شرح المِلل والنِّحل. تحقيق: محمد جواد مشكور. بيروت: دار النَّدى 1990.

- ابن المعتز، عبد الله (ت 296هـ).

طبقات الشعراء. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. مصر: دار المعارف 1956.

- ابن منظور، محمد بن مكرم (ت 711هـ).

مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر. دمشق: دار الفكر 1984.

- ابن نباتة، جمال الدِّين محمد المصري (ت 768هـ).



سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار الفكر العربي.

- ابن واصل، الحموي (ت 697هـ).

تجريد الأغاني. القاهرة: مطبعة مصر 1956.

- ابن هشام، عبد الملك المعافري (ت 213هـ).

السيرة النبوية. بيروت: دار الجيل.

- أبو حنيفة، الإمام النعمان (ت 150هـ).

المسند. شرح علي القاري (ت 1014هـ). بيروت: دار الكتب العلمية 1985.

القصيدة النعمانية. دار الطباعة العامرية، 1268هـ.

- أبو زهرة، محمد (ت 1974).

أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه الفقهية. مصر: مكتبة عبد الله وهبة 1946.

الشَّافعي حياته وعصره. آراؤه وفقهه. القاهرة: دار الفكر العربي 1948.



- أبو شوقي (هكذا ورد الاسم)

لمحات مِن تاريخ الانتفاضات والثَّورات الكردية. بيروت: دار الكاتب 1978.

- أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل (ت 732هـ).

المختصر في أخبار البشر. تحقيق: يحيى سيد حسين. القاهرة: دار المعارف.

المختصر في أخبار البشر. مصر: المطبعة الحسينية، ط1.

المختصر في أخبار البشر. تحقيق: محمود ديُّوب. بيروت: دار الكتب العلمية 1997.

- أبونا، البير

تاريخ الكنيسة الشَّرقية. الموصل: المطبعة العصرية، 1973.

ديارات العِراق. بغداد: 2006.

- أبونا، هرمز

الآشوريون بعد سقوط نينوى. مذابح بدر خان بك في تياري وحكاري 1846-1843. ميشيغان: دار المنتدى للطباعة والنشر 2001.



- أبو منه، بطرس

دراسات حول مولانا خالد والخالدية. أربيل: مطبعة آراس 2009.

أبو يوسف، يعقوب القاضي (ت 182هـ).

كتاب الخراج. بيروت: دار المعروفة 1979.

- الإحسائي، الشَّيخ أحمد بن زين الدِّين (ت 1926)

حياة النَّفس في حضرة القدس. الكويت: شركة مطابع المحمد العالمية، بلا تاريخ نشر.

رسائل الحكمة. بيروت: الدَّار العالمية 1993.

شرح الزِّيارة الجامعة الكبيرة. بيروت: دار المفيد للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع 1999.

كتاب العصمة بحث مفصل في عصمة الأنبياء والأَئمة. تحقيق: صالح أحمد الدَّياب. بيروت: مؤسسة البَلاغ للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع 2008.

- الإِحقاقي، ميرزا عبد الرَّسول الحائري (ت 2003).



أحكام الشَّريعة مِن فتاوى الإِحقاقي الحائري. دولة الكويت: جامع الإمام الصَّادق 2001.

قرنان مِن الاجتهاد والمرجعية في أسرة الإِحقاقي. الكويت: مكتبة الإمام الصَّادق العامة، بلا تاريخ نشر.

- الأحمد، سامي سعيد

اليزيدية أحوالهم ومعتقداتهم. بغداد: 1971.

- إخوان الصَّفا وخلان الوفا (القرن الرابع الهجري)

الرَّسائل. بومباي: مطبعة نخبة الأخيار 1305هـ/1887م.

الرَّسائل. تقديم : بطرس البستاني. بيروت: دار صادر، 2006.

- آداموف، ألكسندر (قنصل روسي بالبصرة 1912).

ولاية البصرة في ماضيها وحاضرها. ترجمة: هاشم صالح التكريتي. البصرة: جامعة البصرة، مركز دراسات الخليج العربي 1982.

- الأزري، عبد الكريم (ت 2010).

مشكلة الحكم في العراق. لندن: طبع خاص 1991.



- الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله (ت 223هـ).

أخبار مكة وما جاء فيها مِن آثار. تحقيق: رشدي الصَّالح ملحس. مدريد: دار الأندلس 1385هـ.

أسسرد، فريد

أُصول العقائد البارزانية. سليمانية: مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية 2012 (الطبعة الأولى 2008).

- أسلمنت، البروفسور ج. أ

بهاء الله والعصر الجديد. مصر: دار العصور للنشر.

- الأسكوئي، ميرزا موسى (ت 1945)

إحقاق الحق. الكويت: منشورات جامع الإمام الصَّادق 2000. طبع بالنَّجف 1924.

- إسماعيل، محمود

فرق الشيعة بين التفكير السياسي والنفي الديني. القاهرة: سينا للنشر 1990.

- إسماعيل، نوري



الديانة الزرادشتية.. مزديسا. دمشق: منشورات علاء الدين 1997.

- الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم (ت 772هـ).

طبقات الشافعية. تحقيق: عبد الله الجبوري. بغداد: مطبعة الرشاد 1970.

- آسمونسن، جي ، منكا الفونس، ويونك، جون م.ل

فاتحة انتشار المسيحية في المشرق. ترجمة: جرجيس فتح الله. أربيل: دار آدي لنشر والإعلام 2005.

- الأشعري، سعد بن عبد الله (ت 299 أو 301هـ).

المقالات والفرق. تحقيق: محمد جواد مشكور. إيران: مركز انتشارات أعلمي.

- الأشعري، أبو الحسن (ت 324هـ).

مقالات الإسلاميين، تحقيق: هلموت ريتر. فرانز بفيسبادن 1980.

الإبانة عن أصول الديانة. تحقيق: فوقية محمود. مصر: دار الأنصار 1977.



- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت 430هـ).

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. مصر: مطبعة السعادة 1932.

- الأصفهاني، السيد أبو الحسن (ت 1947).

وسيلة النجاة. قم: مطبعة مهرا سوار 1393هـ.

- الأصفهاني، الشَّيخ أبو علي

فَرحة الزَّهراء. طبع خاص، لا مكان طباعة، 1422هـ.

- الأصفهاني، أبو الفرج (ت 356هـ)

الأغاني. بيروت: دار الثقافة، 1983.

الأغاني. تحقيق: إبراهيم الأبياري. مصر: الشعب 1969.

الأغاني. تحقيق: أحمد الشنقيطي. مصر: دار التقدم.

الأغاني. تحقيق: إحسان عباس وإبراهيم السَّعافين وبكر عباس. بيروت: دار صادر 2008.

مقاتل الطالبيين، تحقيق: أحمد صقر، بيروت: مؤسسة الأعلمي 1987.



الديارات. تحقيق: جليل العطية. لندن : رياض الريس للطباعة والنشر 1991.

- آل الطَّالقاني، السَّيد محمد حَسن

الشَّيخية نشأتها وتطورها. بيروت: الآمال للمطبوعات 1999 رسالة لنيل درجة الماجستير، من الجامعة اليسوعية - لبنان 1974.

- الآلوسي، سالم (ت 2014)

اسم العراق.. أصله ومعناه عبر العصور التاريخية. بغداد: منشورات المجمع العلمي 2006.

- الآلوسي، أبو الثناء محمود (ت 1854)

غرائب الاغتراب ونزهة الألباب. بغداد: مطبعة الشَّابندر 1327هـ.

- الأموي، أنور معاوية

اليزيدية التاريخ، العقيدة، المجتمع. السويد 2001.

- أمين، أحمد (ت 1954)

فجر الإسلام. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية 1959.

- الأمين، حسن (ت 2002)



دائرة المعارف الإسلامية الشيعية. بيروت: دار التعارف 1995-1997.

الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي. مركز الغدير 1997.

- أمين، حسين

تاريخ العراق في العصر السلجوقي. بغداد: مطبعة الإرشاد 1965.

أعيان الشيعة. تحقيق حسن الأمين. بيروت: دار التعارف للمطبوعات 1986.

- الأمين، محسن (ت 1952)

أعيان الشيعة. دمشق: مطبعة ابن زيدون 1938.

- الأميني، عبد الحسين أحمد النجفي

الغدير في الكتاب والسنة والأدب. طهران: مطبعة الحيدري 1372هـ.

- الأندلسي، صاعد (ت 462هـ)



طبقات الأمم. تحقيق: حياة العيد بوعلوان. بيروت: دار الطليعة 1985.

-الأندلسي، علي بن سعيد (ت 685هـ)

المقتطف من أزاهر الظرف. تحقيق: سيد حنفي حسنين. مصر: الهيئة المصرية العامة 1983.

- الأنصاري، سعد

الفقهاء حكام على الملوك. الطبعة الأولى 1986.

- بابان، جمال

أُصول أسماء المدن والمواقع العراقية. بغداد: مطبعة الأجيال 1989.

- البارزاني، مسعود

- البارزاني والحركة الثَّورية، انتفاضة بارزان الأولى 1931-1932. كردستان: مطبعة خه بات 1986.

البارزاني والحركة التَّحررية الكُردية.. ثورة أيلول 1961-1975. أربيل: 2002.



- باعلوي، السَّيد حسن بن أحمد العيدروس

وقف التَّشاجر حول مذهب الإمام المهاجر أحمد بن عيسى بن محمد بن علي بن الإمام جعفر الصَّادق. حضرموت- جسر المكلا: مطبعة وحديث الحديثة، بلا تاريخ نشر.

- باقر، طه (ت 1984)

ملحمة جلجامش. بغداد: وزارة الثَّقافة والإعلام 1986.

- باقسري، عزُّ الدين سليم

مه ر گه هـ.. الأيزيدية الأصل، التسمية، المفاهيم، الطُّقوس، المراسم والنَّصوص الدينية. دهوك: منشورات مركز لالش 2003.

- البخاري أبو عبد الله محمد (ت 256هـ)

صحيح البخاري بشرح الكرماني. المطبعة المصرية 1934.

البراك، فاضل (أعدم نحو 1992)

المدارس اليهودية والإيرانية في العراق. بغداد: 1985.

مصطفى القباروزاني الأسطوة والحقيقة. بغداد: مطابع دار الشُّؤون الثَّقافية 1989.



- براور، إريك (ت 1942)

يهود كُردستان (أكمله رافائيل باتاى) ترجمة: شاخوان كركوكي وعبد الرزاق بوتاني. أربيل: دار ئاراس للطباعة والنَّشر 2002.

- برنجي، سليم

الصابئة المندائيون دراسة في تاريخ ومعتقدات القوم المنسيين. ترجمة: جابر أحمد. بيروت: دار الكنوز الأدبية 1997.

- البستاني، بطرس

دائرة المعارف. بيروت: دار المعرفة.

- البستوي، عبد العليم عبد العظيم

المهدي المنتظر في ضوء الآثار الصَّحيحة وأقوال العلماء وآراء الفرق المختلفة، والجزء الثَّاني: أحاديث المهدي الضعيفة والموضوعة. مكة وبيروت: المكتبة المكية وابن حزم للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع 1999.

- بصري، مير (ت 2006)

رحلة العمر من ضفاف دجلة إلى وادي التيمس. أورشليم: 1993.

أعلام الأدب العراقي الحديث. لندن: دار الحكمة، 1994.

أعلام السِّياسة في العراق الحديث (الجزء الثَّاني) لندن: دار الحكمة 2004.

أعلام اليهود في العِراق الحديث. أورشليم- القدس: منشورات رابطة الجامعيين اليهود النازحين مِن العِراق 1993.

أعلام اليهود في العِراق الحديث. لندن: دار الوراق للنَّشر 2006.

- البصير، محمد مهدي (ت 1974)

تاريخ القضية العِراقية. لندن: دار لام 1990.

- بطاطو، حنا (ت 1999)

العراق. ترجمة عفيف الرزاز. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية 1992.

- البغدادي، الخطيب (ت 463هـ)

تاريخ بغداد. بيروت: دار الكتاب العربي.

تاريخ مدينة السَّلام (تاريخ بغداد). تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي 2001.

الفقيه والمتفقه. تحقيق الشَّيخ إسماعيل الأنصاري. بيروت: دار الكتب العلمية 1980.



- البغدادي، عبد القاهر (ت 429هـ)

الفرق بين الفرق. بيروت: دار الجيل والآفاق الجديدة 1987.

- البلخي (ت 319هـ)، الأسدأبادي (ت 415هـ)، الجشمي (ت 494هـ)

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. تحقيق: فؤاد سيد. الدار التونسية للنشر 1974.

- البلاذري، أحمد بن يحيى (القرن الثالث الهجري)

أنساب الأشراف. تحقيق: عبد العزيز الدوري. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1978.

- بنيامين، التطيلي (ت 569هـ)

رحلة بنيامين. ترجمة: عزرا حداد. بغداد: المطبعة الشرقية، 1945.

- بهنام عبد المسيح

قره قوش في كفة التاريخ. بغداد: مطبعة الأديب، 1962.

- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (ت 440هـ)

تحقيق ما للهند من مقالة. حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية 1958.



القانون المسعودي. حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية 1954.

- البيطار، الشَّيخ عبد الرزاق (ت 1916)

حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر. تحقيق: بهجة البيطار. دمشق: المجمع العلمي العربي 1963.

- التِّرمذي، الحافظ محمد بن عيسى (ت 279 هـ)

الجامع الصحيح. تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف. بيروت: دار الفكر.

الجامع الصحيح. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

- التنوخي، أبو علي المُحسَّن (ت 386هـ)

نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة. تحقيق: عبود الشَّالجي. بيروت: 1971.

الفرج بعد الشدة. تحقيق: عبود الشَّالجي. بيروت: دار صادر 1978.

- التَّوحيدي، أبو حيان (ت 414هـ)



الإمتاع والمؤانسة. تحقيق أحمد الأمين وأحمد الزين. بلا مكان ولا تاريخ.

- توفيق، علي تتر

الحياة السِّياسية في كردستان 1908- 1027. ترجمة: تحسين إبراهيم الدَّوسكي، دهوك: مطبعة خاني 2007.

- التنكابني، الميرزا محمد بن سليمان (ق 13هـ)

قصص العلماء. ترجمة: مالك وهبي. بيروت: دار المحجة البيضاء 1992.

- تيرنر، كولن

التَّشيع والتَّحول في العصر الصفوي، ترجمة: حسين علي عبد الساتر، كولن – بغداد، منشورات الجمل 2008.

- تيمور، أحمد (ت 1930)

اليزيدية ومنشأ نحلتهم. القاهرة. المطبعة السَّلفية 1327هـ.

- الثَّعالبي، عبد العزيز (ت 1944)

خلفيات المؤتمر الإسلامي بالقدس 1350-1351. بيروت: دار الغرب الإسلامي 1988.



- الثَّعالبي، أبو منصور عبد الملك (ت 426هـ)

فقه اللُّغة وسِرُّ العربية. تحقيق: أملين نسيب. بيروت: دار الجيل، بلا تاريخ نشر.

- الجابري، علي حسين

الفكر السَّلفي عند الشِّيعة الاثنا عشرية. عمان: دار مجدلاوي للنشر والتَّوزيع 2007.

- الجاحظ، عمرو بن بحر (ت 255هـ)

البيان والتبيين. تحقيق: عبد السَّلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي.

ثلاث رسائل. القاهرة: المطبعة السَّلفية، 1344هـ.

الحيوان. تحقيق: عبد السَّلام محمد هارون. مصر: شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

كتاب القول في البغال. تحقيق: شارل بلا. القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي 1955.

- الجادرجي، كامل (ت 1968)



من أوراق كامل الجادرجي. بيروت: دار الطليعة، 1971.

في حق ممارسة السياسة والديمقراطية افتتاحيات جريدة الأهالي (1954-1944).كولونيا: منشورات دار الجمل، 2004.

- الجبرين، الشَّيخ عبد الله بن عبد الرَّحمن

شَرح أُصول السُّنَّة. الرِّياض: دار الصَّيمعي للنَّشر والتَّوزيع 1995.

- الجرجاني، عبد الله بن عدي (ت 365هـ)

الكامل في ضعفاء الرجال. بيروت: دار الفكر 1985.

- الجزائري، نعمة الله (ت 1668)

النُّور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1978.

- الجزري، عبد الرَّحمن (ت 1941)

كتاب الفقه على المذاهب الأربعة. القاهرة: مكتبة الاستقامة 1969.

- الجلالين، المحلي (ت 864 هـ) والسَّيوطي (ن 911 هـ)

- تفسير الجلالين. بيروت: دار الكتاب العربي 1987.

- جميل، حسين (ت 2002)

العراق.. شهادة سياسية 1908-1930. لندن: دار اللام 1987.

- الجلاوي، علي

يهود البحرين 1900- 2005 صورة أُخرى للتسامح والعنف. البحرين: دار فراديس 2012.

- جندي، خليل

نحو معرفة حقيقة الديانة الأيزيدية. السويد 1998.

نحو معرفة حقيقة الديانة الأيزيدية. آينيبك 1992.

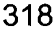
- الجندي، عبد الحليم

الإمام محمد بن عبد الوهاب أو انتصار المنهج السلفي. القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية.

- الجهشياري، محمد بن عبدوس (ت 331هـ)

الوزراء والكتاب. تحقيق: مصطفى السقا. القاهرة: مطبعة الحلبي وأولاده 1938.







الوزراء والكُتاب. تحقيق: إبراهيم صالح. أبو ظبي: هيأة أبو ظبي للثَّقافة والتُّراث 2009.

- چول، إسماعيل بك

اليزيدية قديماً وحديثاً. تحرير: قسطنطين زُريق. بيروت: المطبعة الأميركانية 1934.

- الجواهري، محمد مهدي (ت 1997)

ذكرياتي، دمشق: دار الرَّافدين 1988.

- الجوهري، إسماعيل بن حماد (نحو 393هـ)

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، مصر: دار الكتاب العربي، تقديم محمود عباس العقاد 1956.

- الحائري، ميرزا علي بن موسى الأسكوئي (ت 1967)

عقيدة الشِّيعة. طبع خاص، الطَّبعة الثَّانية.

- حاجي خليفة، مصطفى عبد الله (ت 1067هـ)

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بيروت: دار الفكر 1999.

- حبيب، جورج (ت 1979)

اليزيدية بقايا دين قديم. بغداد: مطبعة المعارف 1978.

- حبي، الأب يوسف (ت 2000)

كنيسة المشرق الكلدانية- الآثورية. لبنان- الكسليك: منشورات جامعة الرُّوح القُدس 2001.

- حداد، الأب بطرس

كنائس بغداد ودياراتها، بغداد: شركة الدِّيوان للطِّباعة 1994.

- حديثي، عطا وهناء عبد الخالق

القباب المخروطية في العراق. بغداد: وزارة الإعلام، مديرية الآثار العامة 1974.

- حسن، جعفر هادي

فرقة القرائين اليهود. بيروت. لندن: مؤسسة الفجر 1989.

- حسين، طه (ت 1973)

الفتنة الكبرى. علي وبنوه. القاهرة: 1956.



في الشِّعر الجاهلي. القاهرة: مطبعة دار الكتب 1926.

- الحسني، عبد الرزاق (ت 1996)

البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم. صيدا: مطبعة العرفان 1957.

البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم. بيروت: الدَّار العربية للموسوعات 2008.

اليزيديون في حاضرهم وماضيهم. بغداد: المكتب العربي لتوزيع المطبوعات 1984.

تاريخ الوزارات العراقية. بيروت: منشورات مركز الأبجدية 1982.

- حسنين، عبد النعيم محمد

إيران والعراق في العصر السلجوقي. بيروت: دار الكتاب اللبناني 1982.

- حسين، محمد محسن

أربيل في العهد الأتابكي. بغداد: مطبعة أسعد 1976.



- الحسيني، الشَّيخ محمد الكسنزاني

الطريقة العلية القادرية الكسنزانية. لا مكان ولا تاريخ طبع.

- الحصري، ساطع (ت 1967)

مذكراتي في العراق (1921-1941). بيروت: دار الطليعة 1967.

- الحفو غانم محمد والبوتني، عبد الفتاح علي

الكرد والأحداث الوطنية في العراق خلال العهد الملكي 1912-1958. دهوك: دار سيبرريز للطباعة والنَّشر 2005.

- الحكيم، السيد محسن (ت 1970)

مستمسك العروة الوثقى.

- الحمد، محمد عبد الحميد

صابئة حرّان وإخوان الصفا. دمشق: الأهالي 1998.

- الحلبي، علي بن برهان الدِّين (ت 1044هـ)

السِّيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون إنسان العيون. بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ نشر.



- الحلي، نجم الدين جعفر المحقق (ت 676هـ)

شرائع الإسلام. تحقيق: عبد الحسين محمد علي. النجف الأشرف: مطبعة الآداب 1969.

- الحموي، شهاب الدين ياقوت (ت 626هـ)

مُعجم الأُدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأَديب. تحقيق: إحسان عباس. تونس: دار الغرب الإسلامي 1993.

معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب.. تحقيق: إحسان عباس. تونس: دار الغرب الإسلامي 1993.

معجم البلدان. بيروت: دار صادر 1957.

- الحموي، واصل (ت 697هـ)

تجريد الأغاني. القاهرة. مطبعة مصر 1956.

- الحميري، أبو سعيد نشوان (ت 573هـ)

الحور العين. تحقيق: كمال مصطفى. بيروت: دار آزال 1985.

- الحنفي، الشّيخ جلال البغدادي (ت 2006)

شخصية الرَّسول الأعظم قرآنياً. بغداد: 1418 هـ.



- الحياني، ضاري محمد

البهائية حقيقتها وأهدافها. بغداد: دار واسط 1989.

- حيدر، خليل علي

العمامة والصولجان المرجعية الشيعية في إيران والعراق. الكويت: دار قرطاس للنشر 1997.

- حيدر، رستم (اغتيل 1940)

مذكرات رستم حيدر، تحقيق: نجدة فتحي صفوة. بيروت: الدار العربية للموسوعات 1988.

- الحيدري، فصيح بن صبغة الله (ت 1882)

عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد. بغداد: دار منشورات البصري، 1962 ولندن: دار الحكمة للطباعة والنَّشر 1998.

النُّكت الشَّنيعة في بيان الخلاف بين الله تعالى والشِّيعة، تحقيق: عبد العزيز الشَّافعي. مصر- الإسماعيلية 2007.

- الخاقاني، علي (ت 1979)

شعراء الغري. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.



خالص، محمود (ت 1981)

ذاكرة الورق.. ستون عاماً من تاريخ العراق الحديث في يوميات محمود خالص. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنَّشر 2010.

- الخالصي، محمد مهدي (ت 1963)

سبعة وعشرون شهراً في طهران. بيروت: 1998.

علماء الشِّيعة والصِّراع مع البدع والخرافات الدَّخيلة على الدِّين. تحقيق: هادي الخالصي، طبع خاص 1998. صدر أول الأمر بالفارسية تحت عنوان: خرافات شيخية وكفريات إرشاد العوام 1948.

- الخامنئي، آية الله علي

الصابئة.. حكمهم الشرعي وحقيقتهم الدينية، بيروت: الغدير 1999.

- خان، محمد مهدي

تاريخ البابية أو مفتاح الأبواب. مصر: مطبعة المنار 1321.

- خُسرو، ناصِر (481هـ)

سفر نامه. ترجمة يحيى الخشاب. بيروت: دار الكتاب الجديد.





خصباك، شاكر

الأكراد دراسة جغرافية اثنوغرافية. بغداد: مطبعة شفيق 1972.

- الخصيبي، الحسين بن حمدان (ت 334هـ)

الهداية الكبرى. بيروت: مؤسسة البلاغ 1986.

- الخطيب، الشَّيخ علي

فقه الطفل.. دراسة مقارنة في ضوء المذاهب الفقهية السبعة. بيروت: مؤسسة العارف 2002.

- الخطيب، محب الدين (ت 1389هـ)

مؤتمر النجف. مصر: المطبعة السلفية 1402هـ.

- الخفاف، حامد

النُّصوص الصَّادرة عن سماحة السَّيد السِّيستاني في المسألة العراقيَّة. بيروت: دار المؤرخ العربي، طبعتي: 2007 و2013.

- الخليلي، جعفر (ت 1985)

موسوعة العتبات المقدسة. بيروت: مؤسسة الأعلمي 1987.



هكذا عرفتهم، بيروت: دار المحجة 2009.

- الخميني، روح الله الموسوي (ت 1989)

تحرير الوسيلة. دمشق: سفارة الجمهورية الإيرانية 1998.

تحرير الوسيلة. طهران: منشورات مكتبة الاعتماد 1983.

- الخنساء، تماضر (ت حوالي 23هـ)

الدِّيوان. بيروت: دار الحياة.

- الخوئي، السيد أبو القاسم (ت 1992)

المباني في شرح العروة الوثقى. قم: شركة التوحيد للنشر 1998.

- خورشيد، فؤاد حمه

تقرير دائرة الاستخبارات البريطانية عن العشائر الكردية. بغداد: مطبعة الحوادث 1979.

الخَير، الشَّيخ عبد الرَّحمن (ت 1986)

عقيدتنا وواقعنا نحن المسلمين العلويين الجعفريين، تقديم الرئيس اليمني عبد الرَّحمن الأرياني. دمشق: 1992.





- دان، أوريل

العراق في عهد عبد الكريم قاسم. ترجمة: جرجيس فتح الله المحامي. السّويد: دار نبز للطباعة والنَّشر 1989.

- دراوور، الليدي (ت 1972)

أساطير وحكايات شعبية صابئية. ترجمة نعيم بدوي وغضبان رومي. بغداد: مطبعة الأديب 1973.

الصَّابئة المندائيون. ترجمة: نعيم بدوي وغضبانٍ رومي. بغداد: مطبعة الدِّيواني، الطبعة الثانية 1987. طبعة الكتاب الأولى 1969.

على ضفاف دَجلة والفُرات. ترجمة: فؤاد جميل.بيروت: دار الوراق للنَّشر 2008. صدر الكتاب في طبعته الأَصلية تحت عنوان: في بلاد الرَّافدين 1961.

- الدُّروبي، إبراهيم

البغداديون أخبارهم ومجالسهم. بغداد: مطبعة الرابطة 1958.

- درويش، سلمان

كل شيء هادئ في العيادة. القدس: منشورات رابطة الجامعيين اليهود النازحين من العراق 1981.



- دلو، برهان الدين

مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي. بيروت: الفارابي 1985.

- الدَّملوجي، صدَّيق (ت 1958)

اليزيدية. الموصل: الاتحاد 1949.

- الدّليمي، عدنان محمد سلمان

آخر المطاف سيرة وذكريات. عَمان: دار المأمون للنشر والتَّوزيع، بلا تاريخ نشر.

- الدِّميري، محمد بن موسى (ت 808هـ)

حياة الحيوان الكبرى. مصر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

- الدَّهلوي، عبد العزيز بن ولي الله (ت 1823)

مختصر التحفة الاثني عشرية (اسمه الأصل بالفارسية: نصيحة المؤمنين وفضيحة الشَّياطين). ترجمة غلام الآسلمي. تلخيص: محمود شكري الآلوسي، تحقيق محب الدِّين الخطيب. الرِّياض: الرئاسة العامة للإفتاء، 1404هجرية.

المنحة الإلهية تلخيص ترجمة التُّحفة الاثني عشرية. تلخيص: محمود شُكري الآلوسي. تحقيق: مجيد الخليفة. القاهرة: مكتبة الإمام البخاري 2008.

- الدُّوري، عبد العزيز(ت 2010)

مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي. بيروت: دار الطليعة 1969.

العلاقات العربية- الإيرانية (ندوة). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1995.

- الدُّومنيكي، جان موريس فييه (ت 1995)

الآثار المسيحية في الموصل. ترجمة نجيب قاقو. بغداد: مطبعة الطيف، 2000.

- ديورانت، وليم جيمس (ت 1981)

قصة الحضارة (الحضارة الرُّومانية). ترجمة: محمد بدران. الجامعة العربية- الإدارة الثَّقافيَّة، المجلد 11 -12. أجزاء: 1-6 ترجمة: زكي نجيب محمود.

- الذَّهبي، محمد بن أحمد (ت 748هـ)



سير أعلام النبلاء. تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد العرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة 1999.

تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين. بيروت: مؤسسة الرِّسالة 1988.

تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تحقيق: عمر عبدالسلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي 1997.

معرفة القراء على الطبقات والأعصار، تحقيق: بشار عواد وشعيب الأرنؤوط وصالح مهدي عباس. بيروت: مؤسسة الرسالة 1984.

تذكرة الحفاظ. حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية 1333هـ.

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت 606هـ)

مناقب الشافعي. مصر: المكتبة العلامية.

- الرازي، نجم الدين (ت 654هـ)

مرصاد العباد من المبدء إلى المعاد (فارسي). إيران: انتشارات سناني.



التفسير الكبير. بيروت: دار الفكر 1981.

- الرَّاغب الأصفهاني، حسين بن محمد (ت 502هـ)

محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء. بيروت: دار مكتبة الحياة.

- رجوان، نسيم

موجز تأريخ يهود العراق من سبي بابل إلى نزوحهم عام 1951. القدس: 1998.

- الرَّشتي، السَّيد كاظم (ت 1843)

أسرار العبادات. الكويت: جامع الإمام الصَّادق لجنة النَّشر والتَّوزيع 1999.

- رشيد، فوزي (ت 2011)

القوانين في العِراق القديم. بغداد: وزارة الثَّقافة، سلسلة الموسوعة التاريخية الميسرة 1988.

- الرُّصافي، معروف عبد الغني (ت 1945)

الأعمال الشِّعرية الكاملة. بيروت: دار العودة 2000.



ديوان الرُّصافي. مصر: المكتبة التِّجارية الكبرى 1959 (جزءان في مجلد واحد)

- رفسنجاني، هاشمي

حياتي. ترجمة: دلال عباس. مراجعة النَّص العربي: هاشمي رفسنجاني. بيروت ولندن: دار السَّاقي 2005.

- رو، جورج

العراق القديم. ترجمة: حسين علوان حسين. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام- دار الشؤون الثقافية العامة.

- رودلوف، فلهلم

صلة القرآن باليهودية والمسيحية. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر 1974.

- رودلوف، كورت

النشوء والخلق في النصوص المندائية. ترجمة: صبيح مدلول السهيري. بغداد: 1993.

- رومي، غضبان (ت 1989)



الصابئة. بغداد: مطبعة الأمة 1983.

- الزِّركلي، خير الدين (ت 1976)

الأعلام قاموس تراجم. الطبعة الثَّانية: طبع خاص 1957، بلا مكان طبع. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة العاشرة 1992.

- زكي، محمد أمين (ت 1946)

خلاصة تاريخ الكرد وكردستان. ترجمة: محمد علي عوني. الطبعة الثانية.

- الزَّمخشري، محمود بن عمر (ت 538هـ)

ربيع الأبرار في نصوص الأَخبار. تحقيق: عبد الأمير مهنا. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1992.

الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر 1961.

- زهدي، رؤوف محمد

- بو له هه قه كه وتنه ته قه؟ (لماذا أطلقوا النَّار على حركة حه قه). ببغداد: چابخا نه ى- الحوادث 1985.



- الزِّهيري، ترميذا عِصام خلف غصبان

الدِّين الأول مدخل إلى الدِّين المندائي، طبع خاص 2007.

- الزَّوزني، الحسين بن أحمد (ت 486هـ)

شرح المعلقات السَّبع. بيروت: دار إحياء التراث العربي 2005.

- زيات، حبيب (ت 1954)

الدَّيارات النصرانية في الإسلام. بيروت: الكاثوليكية 1938.

- زيدان، عبد الكريم

أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع 1982.

- زينوفون، المؤرخ الإغريقي (القرن الخامس قبل الميلاد)

حملة العشرة آلاف «الحملة على فارس. ترجمة يعقوب أفرام منصور. موصل: مكتبة بسام 1985.

- ساكو، الأب لويس

آباؤنا في الإيمان. بغداد: 1989.

-السَّامرائي، يونس الشَّيخ إبراهيم

تأريخ علماء بغداد في القرن الرابع الهجري. بغداد: وزارة الأوقاف والشُّؤون الدِّينية.

تأريخ مساجد بغداد الحديثة. بغداد: مطبعة الأُمة 1977.

- سباهي، عزيز

أُصول الصابئة ومعتقداتهم الدينية. دمشق: دار المدى، الطبعة الثانية 1999.

- سبتن برك وسوزان هاري وغلن بورسك

قديسات وملكات من المشرق السرياني وجزيرة العرب. ترجمة: فريدة بولص وميسون الحجيري. دمشق: قدمس للنشر والتوزيع 2000.

- السَّجستاني، ابن داود (ت 275هـ)

السُّنن. سورية: دار الحديث 1973.

- السَّجستاني، عبد الله بن أبي داود (ت 316هـ)

كتاب المصاحف. بيروت: دار الكتب العلمية 1985.

- السخاوي، أبو الحسن علي (ت 902هـ)







تحفة الأحباب وبغية الطلاب في الخطط والمزارات والتراجم والبقاع المباركات. القاهرة: 1937.

- سبط ابن الجوزي، يوسف (ت 654هـ)

مرآة الزمان في تاريخ الأعيان. حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1951- 1950.

- السُّبكي، تاج الدين (ت 771هـ)

طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق: عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي. مطبعة البابي الحلبي وشركاه 1966.

السَّرحان، سعود

المُرْهِجون رسائل عن الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر. بيروت: للنَّشر والتَّوزيع والإعلام 2009.

- سركيس، يعقوب (ت 1959)

مباحث عراقية، تقديم: محمد رضا الشبيبي. بغداد: شركة التجارة والطباعة المحدودة 1955.

- السِّرياني، إسحاق أرملة (ت 1954)




القصارى في نكبات النصارى. السويد: دار سركون للنشر 1998 (الطبعة الأولى 1910).

- السَّعدي، قيس مغشش

مُعجم المفردلا المندائية في العامية العِراقية. ألمانيا: داربشا 2008.

- السَّكاكر، محمد بن عبد اللّه

الإمام محمد بن عبد الوهاب حياته وآثاره ودعوته السَّلفية. الرِّياض: مكتبة الملك عبد العزيز 1999.

- سليم، مصطفى شاكر (ت 1985)

الجبايش.. دراسة في قرية بأهوار العراق. بغداد: مطبعة العاني 1970.

- السَّمعاني، أبو سعيد عبد الكريم (ت 562هـ)

الأنساب. مخطوط، من محفوظات جامعة لندن مكتبة: SAOS 1912.

- سميرنوف، أفغراف



تاريخ الكنيسة المسيحية. ترجمة: المطران الكسندروس جحا. حمص: مطرانية الرُّوم الأرثوذكس 1965 (صدر بالروسية 1911).

- سوسة، أحمد (ت 1982)

العرب واليهود في التاريخ. بغداد: دار الحرية للطباعة 1972.

فيضانات بغداد في التاريخ. بغداد: مطبعة الأديب 1965.

- سيبويه، عمرو بن عثمان البصري (ت 180هـ).

الكتاب. تحقيق: عبد السَّلام هارون. دار القلم 1966.

- السَّيف، توفيق

ضد الاستبداد.. الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1999.

- السَّيوطي، جلال الدين (ت911هـ)

الإتقان في علوم القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية 1987.

المزهر في علوم اللغة وأنواعها. مصر.

- سيوفي، نيقولا (ت 1901)



الصَّابئة عقائدهم وتقاليدهم. ترجمة: عارف أبو سيف. دمشق: دار التَّكوين للتأليف والتَّرجمة والنَّشر ومنشورات تقاسيم 2010.

- شَاؤول، أنور (ت 1984)

قصة حياتي في وادي الرافدين. القدس: رابطة الجامعيين اليهود النازحين من العراق 1980.

- الشابشتي، علي بن محمد (ت 388هـ)

الدَّيَّارات. تحقيق: كوركيس عواد. بغداد: مكتبة المثنى 1966.

- الشَّافعي، محمد بن إدريس (ت 204هـ)

كتاب الأم. بيروت: دار الكتب العلمية 1993.

الدِّيوان. جمع نعيم زرزور، وتحقيق: قميحة. بيروت: دار الكتب العلمية 1984.

الرِّسالة. تحقيق: أحمد محمود شاكر. بلا مكان وتاريخ طبع.

- شبر، السَّيد عبد الله

الجوهر الثَّمين في تفسير الكتاب المبين. الكويت: مكتبة الألفين 1986.



- شرف الدِّين، عبد الحسين الموسوي (ت 1957)

المراجعات. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1983.

- شرف، موسى صالح

فتاوى النساء العصرية. بيروت: دار الجيل 1988.

- الشَّرقي، الشَّيخ علي (ت 1964)

ديوان علي الشرقي. جمع وتحقيق: إبراهيم الوائلي وموسى الكرباسي. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام- دار الشؤون الثقافية العامة 1986.

- الشَّرقي، طالب علي

النَّجف عاداتها وتقاليدها. النَّجف الأشرف: مطبعة الآداب 1977.

- الشَّعراني، عبد الوهاب بن أحمد (ت 973هـ)

الطبقات الكبرى. مصر: مكتبة محمد صبيح وأولاده.

- شناوة، علي عبد

الشُّبيبي في شبابه السِّياسي، ودروه الفكري والسِّياسي حتى



1932. لندن: دار كوفان للنَّشر 1995 (أطروحة ماجستير).

- الشَّهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت 548هـ)

الملل والنِّحل. تحقيق: محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة.

المِلَل والنِّحل. تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي. بيروت: المكتبة العصرية.

- الشَّوّاني، كريم نجم خضر

الكاكائية أُصولها وعقائدها. الموصل: دار ومكتبة بسام 2011.

- شواني، محمد حسين

التنوع الإثني والديني في كركوك. أربيل: مؤسسة موكرياني للبحوث والنشر 2006 (أطروحة لنيل الماجستير – جامعة الموصل).

- الشَّوك، علي

الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة. لندن: دار اللام 1987.

شوكت، أحمد

الشَّبك الكرد المنسيون دراسة تاريخية اجتماعية في أُصولهم



وعقائدهم وموطنهم. طبع خاص: 2003

- شوكت، سامي (ت 1986)

هذه أفكارنا (مَنْ آمن بها فهو منَّا)، بغداد: مطبعة التفيض الأهلية 1939 جمعتها وطبعتها مجلة المعلم الجديد.

- شوكت، ناجي (ت 1974)

سيرة وذكريات ثمانين عاماً. بغداد: دار اليقظة العربية.

- الشِّيبي، كامل مصطفى (ت 2006)

الصِّلة بين التَّصوف والتشيع. بيروت: دار الأندلس 1982.

الطَّريقة الصَّفوية ورواسبها في العراق المعاصر. بغداد: مكتبة النَّهضة 1967.

- الشَّيخ، حسن

فيلسوفان ثائران دراسة مقارنة في فلسفتي ابن رشد القرطبي وابن زين الدِّين الإِحسائي. بيروت: دار الرأي العربي 2004.

- الشيخ المفيد، نعمان بن محمد العكبري (ت 413 هـ)

تصحيح اعتقاد الإمامية. تحقيق حسين دركاهي. قم: مؤسسة



الإمام الصادق 1413 هـ.

- شير، السَّيد آدي (قُتل 1915)

معجم الألفاظ الفارسية المُعربة. بيروت: مكتبة لبنان 1980.

- الشيرازي، محمد الحسيني (ت 2001)

تقريب القرآن إلى الأذهان. بيروت: مؤسسة الوفاء 1980.

- الصَّابئ، هلال بن المُحسّن (ت 448هـ)

رسوم دار الخلافة. تحقيق: ميخائيل عواد. بغداد: مطبعة العاني 1964.

- الصابئ، إبراهيم بن هلال (ت 384هـ)

الكتاب المعروف بالتاجي. تحقيق: محمد خان. باكستان: باكستان هساريكل 1995.

- الصَّائغ، سليمان القس الموصلي (ت 1961)

تاريخ الموصل. مصر: المطبعة السلفية 1923.

- الصَّافي، عبد الرزاق



كفاحنا ضد الصهيونية. بغداد: مطبعة الرواد، منشورات طريق الشعب 1977.

- الصَّدر، آية الله صدر الدِّين (ت 1953)

المهدي. الكويت: مكتبة المنهل 1978.

- الصَّراف، أحمد حامد (ت 1985)

الشَّبك من فرق الغلاة في العراق. بغداد: مطبعة المعارف 1954.

- الصَّراف، شيماء

أحكام المرأة بين الاجتهاد والتَّقليد دراسة مقارنة في الشَّريعة والفقه والقانون والاجتماع. باريس: دار القلم 2001.

- الصَّراف. عبد الله شُكر

- ذكريات ولمحات مِن تاريخ العِراق 1914-1964. أمريكا- فرجينيا 1997.

- صروف الدِّمشقي وهبة الله الخوري

المقابلة المضاعفة (رسالة مشتملة على مقابلتين: مقابلة الكنيسة الشرقية مع البابوية). أورشليم: مطبعة القبر المقدس البطريركية



.1860

- الصغير، محمد حسين

أساطين المرجعية العليا في النجف الأشرف. بيروت: مؤسسة البلاغ 2003.

- الصَّفدي، صلاح الدين خليل (ت 764هـ)

الوافي بالوفيات. دار النشر فرانز شتايز 1984.

- الصَّليبي، كمال

خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل. بيروت ولندن: دار الساقي، 1994.

- الصَّنعاني، عبد الرزاق بن همام (ت 211هـ)

تفسير القرآن. الرياض: مكتبة الرشد 1989.

- صموئيل، فريز

- إنجيل برنابا بين المؤيدين والرَّافضين. مطبعة أوتو برنت، طباعة خاصة.

- الطَّالباني، مكرم






دماء وراء القضبان مذبحة سجني بغداد والكوت عام 1953. بغداد: 2002.

- الطَّالقاني، محمد حسن

الشَّيخية نشأتها وتطورها ومصادر دراستها. بيروت: الآمال للمطبوعات 1999.

- الطَّباطبائي الحكيم، محسن (ت 1970)

مستمسك العروة الوثقى. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

- الطَّباطبائي، محمد حسين (ت 1981)

الميزان في تفسير القرآن. لا مكان ولا تاريخ طبع.

- الطَّبرسي، رضي الدِّين الحسن بن الفضل (القرن السادس الهجري).

- الطَّبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (ت 552 هـ)

مجمع البيان في تفسير القرآن. بيروت: دار المعرفة 1986.

مكارم الأخلاق. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1972.

- الطَّبرسي، أحمد بن علي (ت نحو 620هـ)

الاحتجاج. بغداد: منشورات دار النعمان 1966.

- الطَّبري، محمد بن جرير (ت 310هـ)

تاريخ الرسل والملوك. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار المعارف 1960- 1966.

تاريخ الأمم والملوك. تحقيق: عبد الله علي مهنا. بيروت: منشورات الأعلمي للمطبوعات 1998.

تاريخ الأمم والملوك. بيروت: دار الكتب العلمية 2001.

جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: محمود وأحمد شاكر. مصر: دار المعارف.

جامع البيان في تفسير القرآن. بيروت: دار المعرفة 1980.

- الطَّبري، محمد بن جرير بن رستم (القرن الرابع الهجري)

دلائل الإمامة. النَّجف: المطبعة الحيدرية 1963.

- الطَّهراني، أغا بزرك (ت 1970)

الذريعة إلى تصانيف الشِّيعة. بيروت: دار الأضواء، الطبعة الثالثة.



- الطُّوسي، شيخ الطَّائفة محمد بن الحسن (ت 460هـ)

التِّبيان في تفسير القُرآن. تحقيق: أحمد شوقي أمين وأحمد حسيب قصير. النَّجف الأشرف: المطبعة العلمية في النَّجف 1957.

الخلاف. قم: مؤسسة النشر الإسلامي 1407هـ.

كتاب الغيبة. طهران: مكتبة نينوى الحديثة.

- الطَّويل، محمد أمين غالب (ت 1932)

تاريخ العلويين. بيروت: دار الأندلس.

- العاملي، جعفر مرتضى

الحياة السياسية للإمام الرضا. قم: جماعة المدرسين 1403هـ.

- عبادة، عبد الحميد بن بكر (ت 1930)

كتاب مندائي أو الصَّابئة الأقدمين. بغداد: مطبعة الفرات 1927

- العباسي، محفوظ

إمارة بهدينان العباسية. الموصل: مطبعة الجمهورية 1969.

- عبد الجبار، القاضي الهمداني (ت 415هـ)

أ البلخي، أبو القاسم(ت 319هـ

الجشمي، الحاكم(ت 494هـ)

فضل الاعتزال طبقات المعتزلة. تحقيق: فؤاد سيد. الدار التونسية للنَّشر.

- عبد الكريم، خليل (ت 2002).

شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة (محمد والصحابة). القاهرة وبيروت: سينا للنشر والانتشار العربي 1998.

دولة يثرب بصائر في عام الوفود. بيروت: الإنتشار العربي 1999.

- عبد الله، سليم

مع المختار بن عبيد الله الثقفي. بيروت: دار الثقلين 1996.

- عبد الوهاب، سليمان (ت 1795)

الصَّواعق الإلهية في الرد على الوهابية. القاهرة: دار الإنسان 1987.

- عبَّود، سلام



ثقافة العنف في العراق. كولونيا: دار الجمل 2002.

- العبودي، ستار نوري

عبد الجبار عبد الله سفير العراق العلمي. بابل: دار المرتضى.

- العجلي، شمران

الخريطة السياسية للمعارضة العراقية. لندن: دار الحكمة 2000.

- العجلي، معن شَناع

الفكر الصَّحيح في الكلام الصَّريح. طبع خاص: الطبعة الأولى 2012.

ماذا في شمال العِراق، بغداد طبع خاص: 1968 (قبل يوليو/ تموز 1968)

- العزاوي، عباس (ت 1971)

كا كه يي في التاريخ. بغداد: شركة التجارة والطباعة المحدودة، 1949.

تاريخ العراق بين احتلالين. بغداد: مطبعة بغداد 1935 -1955.



- عزّ الدّين، يوسف (ت 2013)

الرُّصافي يروي سيرة حياته. تحرير يوسف عز الدّين. دمشق: دار المدى 2004.

- العزيز، حسين قاسم (1995)

البابكية. دمشق: دار المدى 2000.

- العسقلاني، أحمد بن علي ابن حجر(ت852هـ)

لسان الميزان. بيروت: دار الفكر، 1987.

- العسكري، مرتضى (ت 2006)

عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى. بيروت: دار الزهراء 1991.

- العقاد، عباس محمود (ت 1964)

أبو نواس الحسن بن هانئ. دار الكتاب العربي 1986.

- العقيلي، محمد بن عمر (ت 322هـ)

الضعفاء الكبير. تحقيق: قلعجي. بيروت: دار الكتب العلمية 1984.



- العكام، عبد الأمير هادي

تاريخ حزب الاستقلال العِراقي 1946-1958. بغداد: وزارة الثَّقافة والإعلام 1986.

- العلوي، هادي (ت 1998)

شخصيات غير قلقة في الإسلام. بيروت: دار الكنوز الأدبية 1995.

من قاموس التراث. دمشق: الأهالي 1988.

- العلواني، الشَّيخ طه جابر

لا إكراه في الدين.. إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام حتى اليوم. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية 2003.

- العلوي، حسن

عبد الكريم قاسم رؤية بعد العشرين. لندن: منشورات دار الزوراء 1983.

العراق... دولة المنظمة السرية. طبع خاص.

الشيعة والدولة القومية في العراق. فرنسا: مطبوعات CEDI





1989.- علي، جواد (ت 1987)

المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. بغداد: مكتبة النهضة. بيـروت: دار الملايين 1978.

المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية. ترجمة: أبو العيد دودو. كولونيا: منشورات الجمل 2005.

علي، عواد

نخلة الواشنطونيا (رواية). عمان: دار فضاءات للنشر والتَّوزيع 2009.

- العمري، خيري

حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث. القاهرة: دار الهلال 1969.

- العمري، محمد طاهر

مقدرات العراق السياسية. الموصل: مطبعة عيسى محفوظ 1924.

- عويس، سيد



رسائل إلى الإمام الشَّافعي (ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي). القاهرة: دار الشايع للنشر 1978.

- عياض، القاضي أبو الفضل اليحصبي (ت 544هـ)

الشِّفا بتعريف حقوق المصطفى. بيروت: دار إحياء العربي 2003.

ترتيب المسلك وتقريب المسائل لمعرفة أعلام مذهب ابن مالك. تحقيق أحمد بكير. بيروت: دار مكتبة الحياة.

- عيدان، عقيل يوسف

شؤم الفلسفة الحرب ضد الفلاسفة في الإسلام. القاهرة: دار العين للنَّشر 2010.

- عيسى، حامد محمود

المشكلة الكردية في الشَّرق الأوسط. القاهرة: مكتبة مدبولي 1992.

- الغزالي، أبو حامد (ت 505هـ)

تهافت الفلاسفة. تحقيق: سليمان دنيا. مصر: دار المعارف، الطبعة الخامسة.

فضائح الباطنية (المستظهري). تحقيق: عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر 1964. نضيف إليها طبعة الكويت: مؤسسة دار الكتب الثَّقافية، بلا تاريخ طباعة.

- نصيحة الملوك (فارسي). تحقيق: جلال همائي. طهران: درجايخانة، مجلس در طهران 1317هـ.

المنقذ من الضلال. تحقيق: محمد محمد جابر. مصر: مكتبة الجندي 1950.

- غنيمة، حارث يوسف (ت 2001)

البروتستانت والإنجيليون في العراق. بغداد: مطبعة الناشر المكتبي، 1998.

- غنيمة، يوسف رزق (ت 1950)

نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق. بغداد: مطبعة الفرات 1924.

نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق (مع ملحق). لندن: دار الوراق 1997.

- الفاكهي، محمد بن إسحاق بن عباس المكي (ت بين 272-



279هـ)

أخبار مكة في قديم الدَّهر وحديثه. تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش. بيروت: دار الخضر للطباعة والنَّشر 1994.

- فالح، مهدي

البحث عن مُنقذ.. دراسة مقارنة بين ثماني ديانات. بيروت: دار ابن رشد للطباعة والنشر 1981.

- الفخري، علي بن محمد (القرن التاسع الهجري)

تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان. تحقيق: رشيد الخيُّون. بيروت: دار مدارك 2011 الطبعة الثَّانية.

- الفراء، أبو يعلي محمد بن الحسين الحنبلي (ت 458هـ)

الأَحكام السُّلطانيَّة. تحقيق: محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتب العلميَّة 1983.

- الفراء، القاضي محمد بن محمد بن الحسين البغدادي الحنبلي (ت 526هـ)

طبقات الحنابلة. تحقيق: أحمد عبيد. دمشق: المكتبة العربية 1350هـ.



طبقات الحنابلة. تحقيق: عبد الرَّحمن بن سُليمان العُثيمين. الرِّياض 1999.

- فراج، عبد الستار أحمد (ت 1981)

ديوان مجنون ليلى. القاهرة: مكتبة مصر (الفجالة).

- فرسخ، عَوني

الأقليات في التاريخ العربي. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر 1994.

فروخ، عمر

تاريخ الفكر العربي. بيروت: دار العلم للملايين 1981.

- فضل الله، محمد حسين

من وحي القرآن. بيروت: دار الملاك، 1998.

- الفكيكي، هاني (ت 1996)

أوكار الهزيمة. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر 1993.

- فهد، بدري محمد



تاريخ العراق في العصر العباسي الأخير. بغداد: مطبعة الإرشاد 1973.

- فهمي، عبد الجبار

سموم الأفعى الصُّهيوني. بغداد: مطبعة الجامعة 1952، الطبعة الأولى.

- فهمي، منصور (ت 1959)

أحوال المرأة في الإسلام. ترجمة: رفيدة مقدادي. كولونيا: دار الجمل 1997، صدر بالفرنسية 1913.

- فوستر، هنري

نشأة العراق الحديث. ترجمة: سليم طه التكريتي. بغداد: دار الفجر 1989.

- فياض، عبد الله

تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة. بيروت: منشورات الأعلمي 1975.

- فيضي، سليمان (ت 1951)



مذكرات سليمان فيضي. تحقيق: باسل سليمان فيضي. لبنان- بيروت: السَّاقي 1998.

- الفيروزآبادي، مجد الدِّين محمد بن يعقوب (ت 817هـ)

القاموس المحيط. تحقيق: مكتب تحقيق التُّراث في مؤسسة الرِّسالة. بيروت: مؤسسة الرِّسالة 1998.

الفيل، سهير محمد علي

اليزيديَّة. القاهرة: دار المنار 1990.

- القاضي، حافظ

قاموس القاضي كردي- عربي عربي- كردي. بيروت: الدَّار العربية للموسوعات 2006.

- القرقزاني، يعقوب بن إسحاق (القرن العاشر الميلادي)

كتاب الأنوار والمراكب. تحقيق: ليون نيموي. نيويورك: 1939.

- قره باشي، الملفونو عبد المسيح نعمان (ت 1983)

الدم المسفوك مجازر ومذابح السِّريان في ما بين النَّهرين. ترجمة: ثاوفيلوس جورج صليبا. لبنان: جبل لبنان 2005.



- القزويني، أمير الكاظمي

الشّيعة في عقائدهم وأحكامهم. الكويت: مؤسسة معري في 1997.

- القزويني، زكريا بن محمد (ت 682هـ)

عَجائب المخلوقات وغَرائب الموجودات. مصر: مطبعة البابي الحلبي وأولاده 1970.

- القزويني، محمد مهدي الكاظمي (ت 1939)

ظهور الحقية على الفرقة الشَّيخية. النجف: 1347هـ.

- القصيمي، عبد الله (ت 1996)

الثَّورة الوهابية. كولونيا- بغداد: منشورات الجمل 2006.

- القطان، عبد الكريم محمد رؤوف

مذكرات مِن جنوب العِراق مِن الطّفولة إلى المنفى. بيروت: دار السَّاقي 2005.

- القفطي، أبو الحسن يوسف (ت 646هـ)

أخبار العلماء بأخبار الحكماء. مصر: مطبعة السعادة 1326هـ.

- القمني، سيد

النَّبي إبراهيم والتاريخ المجهول. القاهرة: سينا للنشر 1990.

النَّبي موسى وآخر أيام تل العمارنة.القاهرة: المركز المصري لبحوث الحضارة 1999.

- قوجمان، حسقيل

ذكرياتي في سجون العراق السياسية. لندن: طبع خاص 2002.

- القيسي، ناهض عبد الرَّزاق

النُّقود في العِراق. بغداد: بيت الحِكمة 2002.

- قيّم، عبد النَّبي

فرهنگ معاصر عربي فارسي. طهران: فرهنگ معاصر 2008.

- الكاتب، أحمد

تطور الفكر السِّياسي الشِّيعي مِن الشُّورى إلى ولاية الفقيه. دار الشُّورى للدراسات والإعلام 1997 بلا مكان طبع.

- كاشف الغطاء، محمد حسين (ت 1954)



أصل الشيعة وأُصولها. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1993.

العبقات العنبرية في طبقات الجعفرية. تحقيق: جودة القزويني. بيروت: 1998.

- كا كه ئي، فلك الدِّين (ت 2013)

حلاجيات يقظة متوهجة في حضور الحلاج. أربيل: دار آراس للطباعة والنَّشر 2010.

- الكتبي، محمد بن شاكر (ت 764هـ)

فوات الوفيات. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر.

- كديفر، الشَّيخ محسن

نظريات الحُكم في الفقه الشِّيعي ... بحوث في ولاية الفقيه. بيروت: دار الجديد 2000.

- الكردري، حافظ الدين بن محمد (ت 827هـ)

مناقب أبي حنيفة. بيروت: دار الكتاب العربي 1981.

- كرد عليّ، محمد (ت 1953)

المعاصرون. تحقيق: محمد المصري. بيروت: دار صادر.

- كركوش، الشَّيخ يوسف (ت 1990)

تاريخ الحلة. النجف: منشورات المكتبة الحيدرية 1965.

- الكركوكلي، الشَّيخ رسول (ت 1824)

دوحة الوزراء في تاريخ وقائع بغداد الزوراء. ترجمة: موسى كاظم نورس عن التركية. قُمّ: منشورات الشريف الرضي 1413هـ مستنسخة عن طبعة بغداد.

- الكليني، محمد بن يعقوب (ت 329هـ)

الكافي. المؤسسة العالمية للخدمات الإسلامية.

الأُصول من الكافي. بيروت: ط4، 1401هـ.

- الكوثري، محمد زاهد (ت 1951هـ)

مقالات الكوثري. المكتبة الأزهرية للتراث 1984.

- حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي. مصر: دار الأنوار للطباعة والنشر 1984.

فقه أهل العراق وحديثهم. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. مكتب



المطبوعات الإسلامية 1970.

- الكوراني، علي العاملي

عصر الظّهور... المهدي. بيروت: دار المحجة البيضاء 2004.

- كوربان، هنري المستشرق (ت 1979)

نظرة فيلسوف في سيرة الشَّيخ الإحسائي والسَّيد الرَّشتي. ترجمة: خليل زامل. بيروت: مؤسسة فكر الأوحد للتَّحقيق والطباعة والنَّشر 1425هـ.

- كورية، يعقوب يوسف

يهود العراق تأريخهم أحوالهم هجرتهم. عمان: الأهلية للنّشر والتوزيع 1998.

- كيست، جون س

تاريخ اليزيديين. ترجمة: عماد جميل مزوري. بيروت: الدَّار العربية للموسوعات 2006 طبعة الكتاب الأُولى 1996.

- لسترنج، كي (ت 1933)

بلدان الخلافة الشرقية. ترجمة: بشير فرنسيس وكوركيس



عواد. بغداد: مطبعة الرابطة 1954.

- لمسين، عائشة

حُكم الأَصوات.. النِّساء العربيات يتكلمنَ. ترجمة: حافظ الجمالي. دمشق: دار طلاس 1987.

- لونكريك، ستيفن هيمسلي (ت 1979)

أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث. ترجمة: جعفر الخياط. بغداد: 1968.

العراق الحديث (1900-1950). ترجمة: سليم طه التكريتي. بغداد: منشورات الفجر 1988.

- مارت، دوغلاس و هانتشر، وليام

الدِّين البهائي بحث ودراسة. ترجمة: عبد الحسين فكري. البرازيا: دار النَّشر البهائية 2002 صد بالإنكليزية 1984.

- ماسينون، لويس (ت 1962)

كتاب أخبار الحلاج. كولونيا: دار الجمل 1999 (صدر أول مرة 1936).



- الماوردي، علي بن محمد (ت 450هـ)

الأحكام السلطانية. بيروت: دار الفكر.

- المُبرد، محمد بن يزيد (ت 285هـ)

الكامل في اللُّغة والأدب. بيروت: مكتبة المعارف.

الكامل في اللُّغة والأدب. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية 2006.

المتنبي، أبو الطَّيب أحمد بن الحسين (اغتيل 354هـ)

العُرف الطَّيب في شرح ديوان أبي الطَّيب. شرح الشَّيخ ناصيف اليَّازجي. بيروت: دار صادر 2005.

- محبوبة، جعفر الشَّيخ باقر (ت 1957)

ماضي النجف وحاضرها. النجف: مطبعة النعمان 1957.

- محمود، محمد أحمد علي

الحَنابلة في بغداد. بيروت ودِمشق: المكتب الإسلامي 1986.

- محمود، هاورى

بزووتنه وه ى هه قه و ره نگدانه وهى ى له راگه يا ندنى كورديدا (حركة حقه وانعكاسها في الإعلام الكردي). سليماني. چابخانه 2012.

محمود، محمد سعيد

مذكراتي في الإدارة العامة وضوء على حياتي الإدارية الماضية. بندن: دار الحكمة 2004.

- المخلصي، الأب فرنسيس يوسف

مريم في كنائس العراق. ترجمة: يوحنان جولاغ. بغداد: مطبعة الزمان 1985.

- المر، إلياس

الإسلام بدعة نصرانية، طبع خاص.

- مراني، ناجية غافل (ت 2011)

مفاهيم صابئية مندائية. بغداد: 1981.

- المرتضى، الشريف علي بن الطاهر (ت 436هـ)

أمالي السيد المرتضى في التفسير والحديث والأدب. الطبعة الأولى 1907.



- المرزباني، محمد بن عمران (ت 384هـ)

أخبار شعراء الشيعة. تحقيق: محمد هادي الأمين. بيروت: شركة الكتبي للطباعة والنشر 1993.

معجم الشُّعراء. تحقيق: عبدالستار أحمد فراج. القاهرة: الهيأة العامة لقصور الثَّقافة 2003.

- المزي، جمال الدين يوسف (ت 742هـ)

تهذيب الكمال في أسماء الرجال. بيروت: دار الفكر 1994.

- مساني، ر. ب

الزَّرادشتية.. ديانة الحياة الفاضلة. ترجمة: محمد نديم خشفة عن الفرنسية. مركز الإنماء الحضاري 2004.

- المسعودي، أبو الحسن علي (ت 346هـ)

مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق: شارل بلا. بيروت: الجامعة اللبنانية، 1965-1973.

مروج الذهب ومعادن الجوهر. بيروت:دار الكتاب اللبناني 1982.



التنبيه والإشراف. تحقيق: عبد الله الصاوي. المكتبة التاريخية 1938.

التنبيه والإشراف. بيروت: مكتبة الخياط 1965.

- مسكويه، أحمد بن محمد (ت 412هـ)

تجارب الأمم. مصر: شركة التمدن الصناعية 1914-1915.

تجارب الأمم وتعاقب الهمم. تحقيق: سيد كسروي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية 2003.

تجارب الأُمم وتعاقب الهمم. تحقيق: أبو القاسم إمامي. طهران" دار سروش 2001.

- المشايخي، كاظم أحمد ناصر (ت 2004)

الشَّيخ أمجد بن محمد سعيد الزّهاوي عالم العالم الإسلامي. بغداد: أنوار دجلة 2003.

- مشكور، موسوعة الفرق الإسلامية. تعريب: علي هاشم. بيروت: مجمع البحوث الإسلامية 1995.

- مطهري، آية الله مرتضى (اغتيل 1979)



- الملحمة الحُسينية. ترجمة: محمد صادق الحُسيني. بيروت: الدَّار الإسلامية للطباعة والنَّشر والتَّوزيع 2003.

1. المظفر، الشَّيخ محمد رضا (ت 1963)

2. عقائد الإمامية. بيروت: دار المرتضى 2005.

- المعاضيدي، عبد القادر سلمان

واسط في العصر العباسي. بغداد: دار الحرية 1983.

- مرعي، عيد سعيد

قوانين بلاد ما بين النَّهرين (ترجمة عن السُّومرية والأكدية). دمشق: دار الينابيع 1995.

- معروف، ناجي (ت 1977)

تاريخ علماء المدرسة المستنصرية. القاهرة: مطبوعات الشعب، الطبعة الثالثة.

- معروف، خلدون ناجي

الأقلية اليهودية في العراق بين سنة 1921و1952، بغداد: مركز الدراسات الفلسطينية 1975.



- المعري، أبو العلاء (ت 449هـ)

رسالة الغفران. شرح: كامل الكيلاني. مصر: مطبعة المعارف.

ديوان سقط الزند. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة 1965.

لزوم ما لا يلزم. تحقيق: كمال اليازجي. بيروت: دار الجيل 1992.

اللزُوميات.. ديوان لزوم ما يلزم. تحقيق: عُمر الطبَّاع. بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بلا تاريخ طباعة.

- المعمري، سعاد

بغداد كما وصفها السواح الأجانب في القرون الخمسة الأخيرة. بغداد: مطبعة دار المعروفة 1954.

- مَغنيّة، محمد جواد (ت 1979)

التفسير الكاشف. بيروت: دار العلم للملايين 1968.

الشِّيعة والحاكمون. بيروت: دار الجواد للطباعة والنشر 1981.

- المقدسي، محمد بن أحمد البَّشاري (ت 380هـ)

أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. تحقيق: محمد مخزوم.



بيروت: دار إحياء التراث العربي 1987.

- المكي، الموفق بن أحمد (ت 568هـ)

مناقب أبي حنيفة. بيروت: دار الكتاب العربي 1981.

- المندلاوي، الحاج عمران موسى

مندلي عبر العصور. بغداد: وزارة الثّقافة والإعلام 1985.

- منتظري، آية الله حسين (ت 2009)

درسات في ولاية الفقيه وفقه الدَّولة الإسلامية.ةإيران- قُم: دار الفكر 1411 هـ.

- المنقري، نصر بن مزاحم (ت 212هـ)

وقعة صفين. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع 1382هـ.

- الموسوي، العباس بن علي المكي (ت1180هـ)

نزهة الجليس ومنية الأديب الأنيس. النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية 1967.



- الموصلي، منذر (ت 2011)

عرب وأكراد.. رؤية عربية للقضية الكردية. بيروت: دار الغصون 1995.

- الميداني، أحمد بن محمد (ت 518هـ)

مجمع الأمثال. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار الجيل 1987.

- مينورسكي، فلاديمير (ت 1966)

الأكراد ملاحظات وانطباعات. ترجمة: معروف خزنة دار بيروت: دار الكاتب 1987 (تأليف الكتاب 1915).

- النَّائيني، المحقق محمد حسين (ت 1936)

تنبيه الأُمة وتنزيه الملة. تعريب: عبد الحسن آل نجف. قم: مؤسسة أحسن الحديث 1419هـ.

- النَّاشيء الأكبر، عبد الله بن محمد (ت 293هـ)

مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات. تحقيق: يوسف فان إس. بيروت: 1970.



- نباتي، عزيز عبد الأحد

تاريخ عينكاوه. أربيل: مطبعة جامعة صلاح الدين 2000.

- النَّجار، جميل موسى

الإدارة العثمانية في ولاية بغداد. القاهرة: مكتبة مدبولي 1991.

- النَّجفي، محمد حسن (ت 1850)

جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. بيروت: دار إحياء التراث 1981.

- النَّجفي، محمد القاسم الحسيني

ثورة التَّنزيه، رسالة التَّنزيه تليها مواقف منها وآراء في السَّيد محسن الأمين. بيروت: دار الجديد 1996.

- نجم، محمد يوسف (تحقيق)

رسائل الصَّابئ والشريف الرضي. الكويت: 1961.

- النَّديم، إسحاق (ت 380هـ)

الفهرست. بيروت: دار المعرفة.

الفهرست. تحقيق: رضا المازندراني. دار المسيرة 1988.

النُّصولي، أنيس زكريا

الدَّولة الأموية في الشَّام. بيروت- بغداد: دار الوراق للنَّشر المحدودة 2012.

- نصيبينويو، آشور

اليزيدية في ما بين النهرين. السويد: دار سركون للنشر 2002.

- نعمة، الشَّيخ عبد الله

فلاسفة الشِّيعة حياتهم وآراؤهم. بيروت: دار الفكر اللبناني 1987.

- نغرين، جيو وايدج

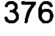
ماني والمانوية. ترجمة: سهيل زكار. دار حسان 1985.

- نقاش، إسحق

شيعة العراق. ترجمة عبد الإله النَّعيمي. دمشق: دار المدى 1996.

- النَّقشبندي، الشَّيخ أمين الشَّيخ علاء الدين







ما هو التصوف وما هي الطريقة النَّقشبندية. ترجمة: محمد شريف أحمد. بغداد: الدار العربية 1988.

- النَّقشبندي، عبد الرَّحمن الشَّيخ علاء الدين

السادات النقشبندية. أربيل: وزارة الثقافة 1998.

- النَّوبختي، الحسن بن موسى (القرن الثالث الهجري)

فرق الشيعة. تحقيق: محمد آل صادق. النجف: المطبعة الحيديرية 1936.

- نيبور، كارستن (ت 1815)

رحلة نيبور إلى العراق في القرن الثامن عشر. ترجمة: محمود حسين الأمين. بغداد: وزارة الثقافة والإرشاد ـ مديرية الثقافة العامة 1965.

- نيكيتين، باسيلي (ت1960)

الكُرد دراسة سوسيولوجية وتاريخية. ترجمة: نوري طالباني: دار الساقي 2001.

- الهاشمي، طه (ت 1961)



مفصل جغرافيا العِراق. بغداد: مطبعة دار السَّلام 1930.

الهرزاني، نوري ياسين

الكاكا ئية دراسة أنثروبولوجية للحياة الاجتماعية. أربيل: مطبعة ئاراس 2007(الأصل أطروحة ماجستير قُدمت في كلية الآداب- جامعة بغداد 1985).

- الهلالي، عبد الرَّزاق (ت 1985)

تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني (1638-1917). بغداد: شركة الطبع والنشر الأهلية، 1959.

- الهمداني، رشيد الدين فضل الله (قتل 718هـ)

جامع التواريخ.. تاريخ المغول، تاريخ هولاكو. ترجمة: مجموعة من المترجمين. مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإقليم الجنوبي، الإدارة العامة للثقافة.

جامع التواريخ.. تاريخ المغول، تاريخ غازان خان. ترجمة: فؤاد الصياد. القاهرة: الدار الثقافية للنشر 2000.

- هنتس، ڤالتر

المكاييل والأوزان الإسلامية وما يُعادلها في النِّظام المتري.



ترجمة: كامل العسلي عن الألمانية. عمان: الجامعة الأردنية 2001.

- الهيتمي، أبو العباس أحمد بن محمد بن حجر (ت 974هـ)

القول المختصر في علامات المهدي المنتظر. تحقيق: مصطفى عاشور. القاهرة: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع.

الورد، باقر أمين

بَغداد.. خُلفاؤها، ولاتها، ملوكها، رؤساؤها. بغداد: دار التربية للطباعة والنَّشر 1984.

- الوردي، حمودي

عالم التكايا ومحافل الذكر. بغداد: مطبعة أسعد 1973.

- الوردي، علي (ت1995)

لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث. بغداد: مطبعة الرَّشاد 1971.

- وكيع، محمد بن خلف بن حبّان (ت 306هـ)

أخبار القضاة. بيروت: عالم الكتب.



- اليَّازجي، ناصيف (1871)

العَرف الطيَّب في شرح ديوان أبي الطيَّب. بيروت: دار صادر 2005.

اليَّافعي، الإمام عبد الله بن أسعد اليمني(ت 768هـ)

مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر مِن حوادث الزَّمان. بيروت: دار الكتب العلمية 1997.

- اليزدي، السيد محمد كاظم (ت 1919)

العروة الوثقى. بيروت: مؤسسة الأعلمي.

- اليسوعي، الأب لويس شيخو (ت 1927)

شعراء النَّصرانية قبل الإسلام. بيروت: دار المشرق 1967.

النَّصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين 1912.

- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب (ت 292هـ)

تاريخ اليعقوبي. قم: منشورات الشريف الرضي 1373هـ.

- يوحنا، منسي القس





تاريخ الكنيسة القبطية. مصر: مكتبة المحبة.

LEON. NEMOY

KARAITE ANTHOLOGY.NEW HAVEN. YALE UNIVERSITY PRESS. 1952

Edmonds. G.J.

Kurads، Turks، and Arab. London; Oxford university press، New York Toronto 1957.

- إنجيل يوحنا المنحول (مصحف الأبرقا) مخطوط، تاريخ النسخ 742هـ، نشر نصه العربي 1957.

- إنجيل برنابا، ترجمة خليل سعادة، مصر 1907.

- تقرير مديرية الأمن العامة (العراق) التوزيع الديني للسكان العراقيين.

- تقرير مديرية الأمن العامة، حركة التَّكفير والهجرة، مركز الإعداد والتطوير الثَّقافي، إعداد: رائد الأمن قيس خليل إبراهيم، بلا تاريخ نشر، غير أنه نشر في زمن إدارة علي حسن المجيد للأمن العام 1984.



- دائرة المعارف الإسلامية، كتاب الشعب، القاهرة، المجلد الخامس والثالث.

- دراشة إد يهيا (مواعظ وتعاليم يحيى بن زكريا. ترجمة: أمين فعيل حطاب. بموافقة اللجنة العليا للترجمة، بغداد: 2001.

- دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، دمشق: المستشارية الثقافية للجمهورية الإيرانية 1985.

- الدَّليل العراقي الرَّسمي 1936. بغداد: تحت إشراف وعناية وزارة الدَّخلية، إصدار محل دنكور للطَّبع والنَّشر 1936.

- دليل الجمهورية العِراقية لسنة 1960. يصدر بإشراف وزارة الإرشاد. بغداد: دار مطبعة التَّمدن 1961.

- ديوان كويثة (حران الداخلية)، إعداد: لؤي زهرون حبيب. ترجمة: أمين فعَيل حطاب. بغداد: طائفة الصابئة المندائيين في العراق 2003.

- دين الله واحد النَّظرة البهائية لمجتمع عالمي واحد، ترجمة: سهيل البشروئي، بيروت: دار السَّاقي 2007.

- قاموس الكتاب المقدس، القاهرة: دار الثقافة، عن الطبعة الأولى 1894.



- القرآن الكريم، الكويت: مكتبة الألفين. إيران: 1404هـ.

- كتاب أقدس، مخطوط في المكتبة البريطانية OR .3990, 30

- كتاب الصابئة المقدس الكنزا ربا، بغداد: الطبعة الأولى 2000.

- الكتاب المقدس، بيروت: دار الشَّرق 1988.

- كتاب البيان في الشؤون الخمسة، مخطوط في المكتبة البريطانية، النسخ 1906، OR.6680

- كتاب البيان في شؤونات الدعوات، مخطوط في المكتبة البريطانية، نسخ 1899، OR.5617

- كتاب البيان، مخطوط في المكتبة البريطانية، نسخ 1913 (المجموعة السابقة).

- كتاب القلستا، ترانيم الزواج المندائية. ترجمة أمين فعيل حطاب. بغداد: مركز البحوث والدراسات المنذائية 2003.

- كتاب متن المختار على مذهب النعمان أبي حنيفة، مخطوط 1196هـ، هارفرد، Ms Arab 13 (14).

- كتاب المسبار الشَّهري، الصَّفوية، تأليف مجموعة باحثين،



نوفمبر(تشرين الثَّاني) 2008 الصادر عن مركز المسبار للدِّراسات والبحوث- دبي.

- كتاب المسبار الشَّهري، السَّلفية المعاصرة الألبانية، تأليف مجموعة باحثين، فبراير(شباط) 2008 الصادر عن مركز المسبار للدِّراسات والبحوث- دبي.

- الكتب الستة (موسوعة الحديث). الرِّياض: دار السَّلام للنشر 1999.

- كراسة الرشامة والبراخة.. أركان الديانة المندائية، إصدار: إدارة المدرسة المندائية.

- الكنزا ربا، مارك ليبارسكي، سدني: منشورات الماء الحي، 2000.

- الكنزا ربا، طبعة بغداد 2000.

- من مفاوضات عبد البهاء محادثات على المائدة، منشورات دار النَّشر البهائية في بلجيكا، نشرت الطبعة الأولى بمصر 1928.

- مختصر المبادئ البهائية. المركز الروحاني للبهائيين. أديس أبابا: 1979.

- المعجم المفهرس، نهج البلاغة، بيروت: دار الأضواء، 1986.



- مقالة سائح في البابية والبهائية. المحفل الروحاني المركزي للبهائيين. بيروت: مطبعة البيان، الطبع 124 بهائي، 1967.

- نهج البلاغة. جمع: الشَّريف الرَّضي (ت 406هـ). شرح: محمد عبده. بيروت: مؤسسة الأعلمي 1993.

المجلات والصحف

- جريدة الوقائع العراقية الرَّسمية، صدرت ببغداد 1922.

- مجلة أصوات، العدد 13/1993.

- مجلة رسالة الإسلام، إسلامية ثقافية جامعة، يصدرها المركز العام لجمعيات الشبان المسلمين العالمية، صدرت بالقاهرة العام 1983.

- مجلة سومر، تصدرها مديرية الآثار القديمة العامة، بغداد، صدرت أول مرة العام 1945.

- مجلة العِرفان الصيداوية، منشئها أحمد عارف زين، صدرت بصيدا العام 1909.

- مجلة لغة العرب، منشئها الأب أنستاس الكرملي، صدرت ببغداد العام 1911.





- مجلة المشرق، منشئها الأب لويس شيخو، صدرت ببيروت العام 1898.

- مجلة الرِّسالة المصرية، منشئها الأديب أحمد حسن الزَّيات، صدرت بالقاهرة العام 1933.

مجلة المنار، منشئها الشَّيخ محمد رشيد رضا، صدرت بالقاهرة العام 1898.

- مجلة الهداية الإسلامية، منشئها الشَّيخ محمد الخضر حسين، صدرت بالقاهرة العام 1928.

مقابلات:

- الأديب فلك الدِّين كاكائي، مدينة أربيل 4 مايو (أيار) 2007.

- ريش أمة عبد الله نجم، مانشستر 29 أكتوبر (تشرين الأول) 2003.

- الشَّيخ عبد الملك بن الشَّيخ محمد عثمان، مِن شيوخ النقشبندية، السليمانية 25 أكتوبر (تشرين الأول) 2000.

- الشَّيخ محمد بن الشَّيخ عبد الكريم الكسنزاني، أحد شيوخ



الطريقة القادرية- الكسنزانية، السليمانية 25 أكتوبر (تشرين الأول) 2000.

- الشَّيخ علو، أحد شيوخ الأَيزيدية، وعزَّ الدِّين سليم باقسري رئيس مركز لالش بدهوك في 20 أكتوبر (تشرين الأول) 2000.

- الشَّيخ حسين علي المطوع، الكويت في 18 مايو (أيار) 2008.

- الشَّيخ عيسى الخاقاني، أبو ظبي 2 مارس (آذار) 2015.

- الأستاذ مصطفى العسكري، قرية شدلة- ناحية سورداش- السليمانية في 7 أبريل (نيسان) 2012.



الفهارس

فهرس الأشخاص

حرف الألف


مكتبة
الفكر الجديد



القسم الثاني

من حرف الألف





حرف الباء

حرف التاء



حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الذال

حرف الراء

حرف الزاء

حرف السين

حرف الشين



حرف الصاد



حرف الضاد

حرف الطاء



حرف العين

القسم الثاني

من حرف العين





حرف الغين



حرف القاف

حرف الكاف

حرف اللام

حرف الميم






مكتبة
الفكر الجديد






مكتبة
الفكر الجديد

حرف النون



حرف الهاء



حرف الياء

فهرس الأماكن

حرف الألف

حرف الباء



حرف التاء

حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء



حرف الدال

حرف الذال

حرف الراء

حرف الزاء



حرف السين


مكتبة
الفكر الجديد

حرف الشين

حرف الصاد

حرف الضاد



حرف الطاء

حرف الظاء

حرف العين



حرف الغين



حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف


مكتبة
الفكر الجديد

حرف الميم



حرف النون

حرف الهاء

حرف الواو

حرف الياء

فهرس الآيات القرآنية



حرف التاء		
37/3	القدر 4	﴿تنزل الملائكة والروح فيها...﴾
حرف الثاء		
171/1	فصلت 11	﴿ثمّ استولى إلى السماء...﴾
129/2	فاطر 32	﴿ثمّ أورثنا الكتاب الذي اصطفينا من عبادنا...﴾
حرف الراء		
341/2	النساء 34	﴿الرجال قوامون على النساء...﴾
حرف السين		
67/3	الإسراء 1	﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلا...﴾
حرف العين		
22/2	التحريم 5	﴿عيسى ربّه إن طلقكن أن يبدله...﴾
حرف الفاء		
406/1	آل عمران 61	﴿فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك...﴾
179/1	الكهف 65	﴿فوجدا عبدا من عبادنا...﴾





﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم...﴾	الأحزاب 40	587/1
﴿مثل الجنة التي وعد المتقون فيها...﴾	محمد 15	355/2
﴿من الذين هادوا يحرفون الكلم...﴾	النساء 46	313/1
﴿من قتل نفساً بغير نفس...﴾	المائدة 31	363/2

حرف النون

﴿النجم إذا هوى ما ضلّ صاحبكم...﴾	النجم 4.1	74/2

حرف الواو

﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية...﴾	الإسراء 16	109/2
﴿وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب...﴾	الأحزاب 53	77/2
﴿وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم...﴾	المائدة، 116 117	483/1
﴿واذكر إسماعيل واليسع وذا الكفل...﴾	ص 48	355/1
﴿وإسماعيل وإدريس وذو الكفل...﴾	الأنبياء 85	355/1
﴿واعبد ربّك حتّى يأتيك اليقين﴾	الحجر، 99	132/3، 134، 175




مكتبة
الفكر الجديد

492/1	مريم 25	﴿وهزي إليك بجذع النخلة...﴾
حرف الياء		
482/1	النساء 171	﴿يا أهل الكتاب لا تغلو...﴾
504/1	المائدة 51	﴿يا أيّها الذين آمنوا لا تتخذوا...﴾
454/1	البقرة 178	﴿يا أيّها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص﴾
363/2	البقرة 178	﴿ يا أيّها الذين آمنوا كتب عليكم...﴾
77/2	الأحزاب 34.32	﴿يا نساء النبي لستن كأحد من النساء...﴾
76،77/1	مريم 15.12	﴿يا يحيى خذ الكتاب بقوة...﴾
402/2	الشعراء 224	﴿يتبعهم الغاوون﴾



فهرس الأحاديث

حرف الألف





مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

حرف الميم



حرف النون

حرف الهاء

حرف الواو





فهرس الشعر

حرف الألف		
إحداهما نمت عليه حديثها...	الحميري	22/2
إخواننا شيعتنا لا تعتدوا...	الطفيل بن عامر	64/2
إذا انقضى مارت فاكسر خلفه الكوزا...	معروف الرصافي	228/2
إذا ما أهل مصر بادهونا...	مسوار الوراق	313/2
إذا ما ذكرنا آدماً وفعاله...	أبو العلاء المعري	48/1
إذا مذق الإخوان بالغيب ودهم...	معاوية بن عبدالله	19/2
أرى الشام تكره ملك العراق...	ابن خزيمة	121/2
اشتر لسميٍّ ضيعة		19/2
أضاعوني وأي فتى أضاعوا...	رجل اسكافي	358/2
أظن الشام تشمت بالعراق...	أموي	512/2
أعلمت من حملوا على الأعواد...	الشريف الرضي	130
أقصيتم لحفاظ الملك طائفة...	رضا الشبيبي	211/2
أقمت بالدير حتّى صار لي وطناً...	العباس بن الفضل بن الربيع	523/1



421	مجهول	أقول لما نعى الناعون لي عمراً...
314/2	المكي	إلى التقى فانتسب إن كنت منتسباً...
63/2	قيس بن الملوح	ألا إنّ الأئمة من قريش...
420/2	الشريف الرضي	أمسيت أرجم من قد كنت أغبطه...
121/2	الحجاج بن خزيمة	إن بني عمّك عبد المطلب
223/2	أحمد الصافي	إن الغري بلدة تليق أن...
118/2، 406	الشافعي	إن كان رفضاً حب آل محمد...
367/2	أبو حنيفة	إن كان نسكك لا يتم...
325	سلمان بيات	إن كنت موسى قبست عقيدتي...
543/2	ابن الجهم	أنت كالكلب في حفاظك للودّ...
138/2	دعبل الخزاعي	أنّى يكون ولا يكون ولم يكن...
حرف الباء		
522/1	أبو نواس أشموني	بأشموني وسبعة قدمتهم...
186/1	مجهول	بجاه عدي ذلك ابن مسافر...



132/1	بحر العلوم	بيني وبين أبي بشير صداقة...
حرف التاء		
538/1	مجهول	تُجر الموصل الأذيال فخراً...
226/2	مجهول	تغيّرت الدنيا وأصبح شرها...
293/1، 544	ابن الجهم	تضافرت الروافض والنصارى...
258/1	الحلاج	تفكرت في الأديان جداً محققاً...
357/2	أبو العلاء المعري	تقرب ناس بالمدام وعندنا...
حرف الحاء		
327/1	أنور شاؤول	حبي لموطني العزيز وللألى...
48/2	الشافعي	حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه
403/1	الأعشى	حلفت بثوبي راهب الدير التي
523/1	مجهول	حنّ الفؤاد إلى ديرٍ بتكريت...
حرف الخاء		
424/2	مجهول	خليفة مقتسم بين وصيف وبغا



حرف الدال		
520/1	ابن دهقانة	دير الثعالب مألف الضلال...
حرف الراء		
228/2	معروف الرصافي	راعت سلانيك دار الملك فانتبهت...
221/2	مجهول	رأيت لخربندا اللعين دراهما...
حرف الزاء		
436/2	زكرويه الواسطي	زرت المشاهد زورة مشهودة...
حرف السين		
99/2		سطع مني نور حتّى رأيت قصور الشام
399/1	عدي بن زيد	سعى الأعداء لا يألون شرّاً...
101/2		سمعت رسول الله (ص) يقول المهدي...
112/2	المتنبي	سيعلم الجمع ممّن ضمّ مجلسنا...



حرف الشين		
342/1	معروف الرصافي	شاد ابن دانيل الكريم لذا البنا...
359/2	المعري	الشافعي من الأئمة واحد...
157/2	القادري	شيعة المختار بشرى فاهنؤوا...
حرف الصاد		
42/1	أبو ذية	صبّي يا دموع العين صبّي...
304/1	أبو علي بن سينا	صنّ العلم عن أهل الجهالة دائماً...
حرف العين		
97/2		على رسلك يا عمر
64/2	الحميري	عليّ عليه ردّت الشمس مرّة...
542/2	ابن الجهم	عيون المها بين الرصافة والجسر...
حرف الفاء		
360/2، 398	المعري	فالعراقي بعده للحجازي قليل...
403/1	الأعشى	فإنّي وثوبي راهب الحج التي...



كم وقفة لك بالخورنق...	علي بن محمد الحماني	526/1
كنّا من الدين قبل اليوم في سعة...	مسوار الوراق	312/2
حرف اللام		
لقد زان البلاد ومن عليها...	النديم	335/2
لقد زرت نجداً يا أمين فقل لنا...	أمين الريحاني	561/2
لقد سمعت لو ناديت حيّاً...	أبو العلاء المعري	255/1
لقد كان في الأوطان يرأب صدعهاغ...	معروف الرصافي	341/1
لله درك يا مهدي من رجل...	مجهول	131/2
لما رأونا والصليب طالعا	الأخطل	529/1
لا يغرنك ما ترى من رجالٍ...	سديف	130/2
لو كنت من مازن لم تستبح إبلي...	مجهول	480/2
لولا عتيق وشؤم سكرته...	الحميري	73/2
حرف الميم		
ما بعد يومك ما يسلو به السالي...	الشريف الرضي	145/2
ما زلت أشربها حتّى زوت نشبي	ابن الحكاكا	466/2
ما مات من جعل الزمان لسانه...	الشريف الرضي	131/1



مثل الشافعي في العلماء...	البغدادي	318/2
مد إيدك على الروح أهنا يهل مار...	ساسون اليهودي	351/1
من عهد كسرى وذات الحقد في دمها...	محمد جميل شلش	423/2
حرف النون		
نزلنا دير باشهرا...	أبو العيناء	525/1
حرف الهاء		
هذا كتاب فيه يتضح الهدى...	معروف الرصافي	561/2
هلا بتاج المشايخ يا علي الهادي	سامرائيون	157/2
حرف الواو		
واذكروا مصرع الحسين وزيدٍ...	مجهول	317/1
والأرض للطوفان مشتاقة...	أبو العلاء المعري	51/1
واصطبح في الدير الأعلى	الثرواني	514/1
واضيعة الملك والدين الحنيف وما...	النشابي	168/2

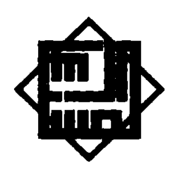



المسبار


مكتبة
الفكر الجديد

160/2	مجهول	يا عصبة الإسلام نوحوا واندبوا
364/2	مجهول	يا قاتل المسلم بالكافر...
340/2	الحنفيين	يروي الرواة لنا مقالاً مرتضى...
394/1	مجهول	يسقيكها من بني العباد رشا...
279/1	أبو العلاء المعري	يصول أبو حنف علينا بدرة...





مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

www.almesbar.net

المراسلات البريدية:

ص.ب. 333577

دبي، الإمارات العربية المتحدة

للاشتراك:

هاتف: +971 4 380 4774

فاكس: +971 4 380 5977

info@almesbar.net



الأَدْيانُ والمَذَاهِبُ بالعراق
مــاضيهــا وحــاضــرهــا
الجزء الثالث

تضمن هذا الجزء مِن الكتاب فصولاً عن: الشّيخية أو الإحسائية، والكاكائية، وحركة حه قه، ومشيخة بارزان، وطائفة الشّبك. ظهرت الشيخية في القرن السابع عشر الميلادي، وهي وإن لم تختلف كثيراً عن الإمامية الاثني عشرية، لكنها أصبحت، بعد أن كثرت الخلافات وطول زمانها، فرقة قائمة بذاتها، يعبرون عن أنفسهم بحسينيات ومرجعيات خاصة بهم.

هناك فروق بين الكاكائية، كون أحد أسمائها «أهل الحق» عن حركة حه قه، فالأولى تتضح فيها معالم دين مستقل (يارستانية)، بينما حه قه حركة اجتماعية صوفية انبثقت مِن الطَّريقة الصُّوفية النّقشبندية نفسها، وكذلك مثلها مشيخة بارزان، التي غطى على توجهها الديني الخاص نشاطها السّياسي، الذي استمر لعقود طويلة، وهما يلتقيان ويختلفان، ضمهما رحم صوفي واحد وبيئة واحدة.

أما دراسة الشبك فجاءت توضيحاً لمَن اعتقد أنها نحلة دينية أو مذهبية قائمة بذاتها، صحيح هناك مؤثرات عليها، لكنّ انتماءها الدِّيني كحال بقية المسلمين، الشِّيعة منهم والسُّنّة.





